ROGER GARAUDY

DIOS HA MUERTO

ESTUDIO SOBRE HEGEL

ROGER GARAUDY

DIOS HA MUERTO

Estudio sobre Hegel

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

Título del original francés
DIEU EST MORT
Etude sur Hegel
Presses Universitaires de France — 108 Boulevard Saint-Germain, París

Traducción de
ALFREDO LLANOS

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

Primera Parte

EL PROBLEMA DE HEGEL

INTRODUCCIÓN

Hegel ha planteado un problema que nuestro siglo trata de resolver.

El filósofo vivió el desmoronamiento de un mundo y el surgimiento de otro.

El método que elaboró para tratar de desentrañar los desgarramientos y las contradicciones de su tiempo —la dialéctica idealista— sólo puede ser comprendido si se parte de la experiencia viva y del drama experimentado que fueron los que suscitaron su exigencia filosófica.

Esa experiencia y ese drama deben primero ser restituidos en su complejidad y su totalidad.

El sistema hegeliano no es la conclusión de una especie de silogismo histórico a cuyo término el idealismo absoluto de Hegel vendría a reemplazar, por necesidad lógica, al idealismo subjetivo de Fichte y al idealismo objetivo de Schelling. Aunque Hegel haya dado a este esquema la garantía de su propia *Historia de la filosofía*, la génesis de su pensamiento es infinitamente más rica: la identificación de las doctrinas no es más que un momento y por tanto es secundario.

El sistema hegeliano no es sólo la simple racionalización de una experiencia religiosa. Indiscutiblemente allí también el movimiento por el que la conciencia infeliz supera su propio desgarramiento al participar por una relación viva en una totalidad superior, ha proporcionado a Hegel uno de los puntos de partida de su pensamiento. Mas sería limitar y mutilar la doctrina si sólo se viera en ella una construcción filosófica de las estructuras descubiertas con anterioridad en las relaciones entre el hombre y Dios [1].

[1] Jean Wahl, con su libro sobre *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* posibilitó en 1929 un nuevo enfoque para la realización de los estudios hegelianos en Francia, y ha meditado en especial sobre este aspecto que tiene, en verdad, una gran importancia. Pero la interpretación de Jean Wahl tiende a reducir la obra completa de Hegel a ese único aspecto y casi confunde a Hegel con Kierkegaard. Trataremos de demostrar que el momento kierkegaardiano en el pensamiento de Hegel, aunque éste sea innegable, sólo es un momento en él. Al acentuar de esa manera el momento romántico de lo trágico, insuperable de la vida, en la dialéctica hegeliana, Jean Wahl ha dado motivos para que algunos vean en Hegel un antecesor del existencialismo. Después, por lo demás, el propio J. Wahl declaró: "Reconozco que en mi libro sobre Hegel, ta vez haya insistido de-

Tampoco el sistema hegeliano es el reflejo mecánico del ámbito alemán y de los problemas políticos y sociales que planteaba a los hombres de su generación. Ese medio y sus problemas han marcado profundamente la vida y la obra de Hegel. Mas desde el seminario de Tubinga hasta la cátedra de Jena, durante todo el período de elaboración de la concepción hegeliana del mundo, la propia Alemania devino uno de los campos de batalla en donde se jugaba la historia del mundo entre las fuerzas del pasado y las del porvenir. La Revolución Francesa y el Imperio napoleónico en gigantesco torbellino atraen y trasforman a los pueblos, sus instituciones, sus hombres y sus ideologías.

Hegel ha conocido todas las angustias y todas las esperanzas de su tiempo; las ha vivido con la mayor amargura, por el desgarramiento de Alemania, por el atraso en que ésta se hallaba, y por su fraccionamiento. Hegel se embriagó con las esperanzas de la época con una pasión tanto más ardiente cuanto que la Revolución Francesa le ofrecía una imagen que parecía prefigurar el porvenir de su país y del mundo.

El problema de Hegel consistió en hallar una respuesta a los interrogantes planteados por su época, época de la Revolución Francesa y del Imperio napoleónico, época del advenimiento de la burguesía y su instauración en el poder.

Los problemas filosóficos, religiosos y políticos, le acometen a la vez, o más bien no son sino aspectos de un único problema que tiene las dimensiones de la vida.

El problema inicial de Hegel es indivisiblemente político y religioso.

El vínculo interno del Estado, la relación del individuo con la totalidad social, es de carácter religioso para Hegel. Tal idea privará en toda su obra; se la reencontrará hasta en la *Enciclopedia*: "No podría haber dos conciencias, una religiosa y otra social que fueran distintas por su consistencia y contenido"[2]. Según su criterio fue un error capital de su época haber separado los dos aspectos de un mismo problema: concebir el Estado como una fuerza exterior a los miembros

---

masiado sobre los elementos romantizantes de éste; lo he acercado demasiado a Kierkegaard" (en el volumen *Quel avenir attend l'homme?*, Presses Universitaires de France, 1961, p. 313). Véase también la carta de Wahl al final de la presente obra.

El libro de Georg Lukacs sobre *El joven Hegel*, que ha jugado asimismo un importante papel en la renovación de las investigaciones hegelianas al estudiar las relaciones recíprocas entre la evolución de las ideas económicas de Hegel y su concepción de la dialéctica, incurre en un exceso simétricamente inverso al subestimar de continuo el papel de la teología en la elaboración del sistema hegeliano. A esa luz Lukacs ve a Hegel como un acabado marxista.

El ejemplo de estas dos obras, por cierto fundamentales para comprender a Hegel, demuestra cuán difícil es ubicarlo ante los problemas que le fueron propios y encuadrarlo en la perspectiva justa de su época.

[2] *Enciclopédie*, traducción Gibelin, parágrafo 552, p. 295. (Hay ediciones española y argentina, Librería V. Suárez y Claridad, respectivamente.)

que lo componen, y concebir la religión como elemento subjetivo individual. En ambos casos el todo se separa de sus partes. Mientras que el "espíritu de un pueblo" sólo puede realizarse en plenitud si la totalidad es inmanente a cada individuo, si el Estado está presente en cada uno para concederle su realidad y su sentido, si no se confina la religión en la vida privada sino que, por el contrario, ésta expresa en cada uno la vida del todo.

Sería incurrir en una deplorable abstracción si se resumiera la problemática de Hegel diciendo que sólo trataba de resolver la contradicción entre la necesidad y la libertad, o entre el individuo y el Estado, o entre la subjetividad personal y la totalidad divina. La crisis con la cual Hegel debe enfrentarse no se puede reducir a una polémica teórica contra Kant, Fichte o Schelling, ni a una meditación sobre la dictadura jacobina y el *Contrato Social* de Rousseau, ni tampoco a una reflexión teológica sobre la religión natural, sobre el judaísmo o la vida de Jesús. Simples momentos de un conflicto más vasto, total, en que se juega el futuro del hombre, el de cada individuo, el de las naciones y el del mundo; de un conflicto en que se anudan y se unen indivisiblemente los grandes enfrentamientos sociales y los dramas de la conciencia personal.

Hegel no establece barreras metafísicas entre lo exterior y lo interior. El objeto de la filosofía es para él la realidad total: la de la naturaleza, la de la historia, la de la conciencia. "El objeto de la filosofía no es más que el contenido originariamente producido y el que se produce en el dominio del espíritu viviente para formar *el mundo*, el mundo exterior y el mundo interior de la conciencia; esto es, que su contenido es la realidad"[3].

El histórico debate entre lo pasado y lo porvenir es su propio debate. El drama del mundo es su propio drama. Hegel sabe que el movimiento que engendra las más desgarrantes contradicciones y exige solución es una realidad que se impone de manera exterior a la conciencia del filósofo. El pensamiento filosófico no puede sustraerse, so pena de abdicación y declinación, a esta síntesis objetiva, fuente de todos los tormentos subjetivos. "En época en que estallaban revueltas dentro del Estado, el legislador ateniense decretaba la pena de muerte para la *apragmosune* (indiferencia) política; la *aprogmosune* filosófica —que consiste en no tomar partido, sino en decidir por anticipado el sometimiento a lo que triunfará y a lo que universalizará el destino— se paga con la muerte de la razón especulativa"[4]. Esto no es sólo un desafío de juventud. En la introducción a la *Enciclopedia* (parágrafo 6, nota), Hegel se defiende vigorosamente de los que han interpretado como fatalismo e irresponsabilidad la célebre proposición de su prefacio

[3] *Encyclopédie*, cap. 6, p. 32.
[4] *Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie*, ed. Lasson, 163.

a la *Filosofía del Derecho*: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional". Si Hegel ironiza respecto de la concepción subjetiva y fantasmagórica del "deber", no adjudica el vocablo "realidad" más que a un momento necesario del desarrollo y no a las contingencias: "La Idea, expresa, no es impotente al punto de *debe ser* solamente y no ser realmente".

Para Hegel la misión del filósofo consiste en discriminar dentro de esta realidad total del mundo exterior y del mundo interior, los momentos necesarios, el sentido real del desarrollo y elevar las contradicciones objetivas hasta la conciencia de esas contradicciones y los medios necesarios para su superación. La necesidad de la filosofía en un mundo desgarrado, es "la tentativa necesaria para suprimir la oposición de la subjetividad y de la objetividad ya fijas, y concebir el ser-devenido del mundo intelectual y real como un devenir, y concebir al ser de ese mundo, en tanto que producto, como producción" [5].

Marx otorgará a esa fórmula una nueva significación, militante, que no posee en Hegel, asignándose por meta el tornar más dura la opresión agregándole la conciencia de la opresión y obligando a las relaciones sociales esclerosadas a entrar en la danza interpretando su propia melodía dialéctica [6].

Hegel no cree ejercer una acción política directa sobre los acontecimientos, pero sería falso e injusto atribuirle una actitud de indiferencia o de objetivismo vulgar. Su juicio se sustenta en un profundo sentido de la historia y su necesario desarrollo. Y así durante toda su trayectoria, aun cuando los hechos en apariencia inmediatos parezcan contradecir la necesidad interna. Por ejemplo, cuando cae Napoleón, el hombre que ha extendido por toda Europa la obra de la Revolución Francesa, y que él considera como "el espíritu del mundo", Hegel escribe a su amigo Niethammer, el 29 de agosto de 1814: "Sigo convencido que el Espíritu del mundo ha dado a nuestra época una consigna: avanzar. Obedecemos a esa consigna. Las cosas avanzan de manera irresistible en medio de todos los obstáculos como una falange acorazada y estrechamente unida, con un movimiento tan imperceptible como el del sol... Aguardo la reacción de la que tanto hemos oído hablar. Reclama su hora: "Es verdad que rechazándola se la abraza"... Hasta el presente esa reacción es muy inferior a las fuerzas que se le oponen, pues ella misma ya forma parte de la esfera frente a la cual las fuerzas de resistencia continúan siendo algo exterior. En esencia su voluntad se reduce, aunque imagine lo contrario, al vanidoso esfuerzo de impri-

[5] *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Trad. Méry, p. 88.

[6] Carlos Marx. Contribution a la critique de la philosophie du droit de Hegel (*Oeuvres philosopiques*, éd. Costes, I, 89).

mir, en lo que es y contra lo cuál ella se imagina nutrir el odio más violento, su propio sello para tener el placer de leer: Yo soy quien lo ha hecho... La reacción más profunda a la que hemos asistido, aquella contra Bonaparte, ¿ha modificado, en el fondo, tantas cosas para bien o para mal?" [7].

Esta definición tan clara y este juicio tan lúcido sobre la impotencia de las fuerzas del pasado ante la necesidad histórica convierten a Hegel en uno de esos alemanes que con su contemporáneo Goethe, ha comprendido en toda su profundidad la significación tanto histórica como espiritual de la Revolución Francesa.

En 1789 Hegel tenía diez y nueve años. El gran designio que el pueblo francés entonces procuraba realizar, y la fiebre de las peripecias de la gran lucha contra el porvenir que exige vivir y un pasado que no quiere morir, la exaltación de los acontecimientos que encendían la mente y el corazón de los hombres de su generación, revelaron a Hegel el desgarramiento de su pueblo y el de su propio espíritu.

Ese ya era el tiempo de los hombres escindidos, presas de los conflictos entre la realidad en la cual estaban incrustados y la nueva vida con sus sueños todavía indefinidos.

Hegel escribe que el hombre "tiene que vivir en dos mundos que se contradicen, de tal modo que también la conciencia se debate en esta contradicción; arrojada de un lado a otro, es incapaz de satisfacerse aquí y allá. En efecto, por una parte, vemos al hombre aprisionado en la actualidad ordinaria y a lo temporal terrestre, abrumado por la necesidad y la miseria, amenazado por la naturaleza, comprometido en la materia, en los objetivos sencillos y el goce, dominado por sus instintos naturales y sus pasiones. Por otra parte, se eleva a las Ideas eternas, a un reino de pensamiento y libertad; se asigna como voluntad leyes y determinaciones universales; despoja al mundo de su actualidad viva y floreciente y la resuelve en abstracciones. El espíritu afirma su derecho y su dignidad frente a la anarquía y la brutalidad de la naturaleza, a la que achaca la miseria y la violencia que le ha hecho experimentar. Pero esta escisión de la vida y de la conciencia crea para la cultura moderna y su entendimiento la exigencia de resolver semejante contradicción" [8].

Esta ulterior estilización del conflicto vital, fundamental, que su filosofía tratará de resolver, empobrece la crisis y las contradicciones vividas por Hegel y que constituirán la fuerza de su pensamiento, pero ella expresa en forma abstracta el problema esencial que se le planteaba y que en primer término debemos extraer de sus obras juveniles. El sistema de la madurez aporta una respuesta que con frecuencia semeja una abstracción extrema en un drama profundo vivido intensa-

[7] *Briefe von und an Hegel*, ed. Lasson, t. XIX, ps. 401-402.
[8] *Esthétique*, ed. Aubier, t. I, p. 47. (Hay traducción castellana.)

mente por Hegel. Si no se separa primero esa experiencia dramática, la obra de Hegel, respuesta filosófica a tantos interrogantes angustiosos, adquiere características de enigma.

¿Cuál era entonces, en su forma primitiva y simple, la problemática que se planteaba Hegel? Éste llega a la edad viril en un momento crucial de la historia: el mundo se halla trastrocado por la Revolución Francesa; el contraste es más punzante aún en esa Alemania feudal, dividida, reaccionaria. A la luz de aquellas perspectivas futuras, todos los límites del Viejo Mundo aparecían con un nuevo relieve: "El espíritu en formación... desintegra fragmento por fragmento la estructura de su mundo precedente" [9].

Henos aquí en el núcleo de la problemática hegeliana. La enorme transformación que produjo la Revolución Francesa le hizo experimentar con mayor claridad hasta qué punto el mundo antiguo resultaba asfixiante e inaceptable.

Hegel siente que un mundo cabalmente humano, por completo obra de la razón, se halla en vías de surgir y frente a esta grandiosa epopeya del espíritu, la realidad en que vive le parece inhumana y mezquina. No reconoce sus aspiraciones en las instituciones ni en lo que lo rodea.

En medio de esta realidad inhumana, extraña, hostil (más adelante dirá, "alienada"), donde no llega a "sentirse en sí", no existe problema más vital y urgente que poder establecer una armonía nueva entre el hombre y el mundo en que se halla arrojado: el Estado, la Naturaleza, la Historia.

Volver a encontrar en las instituciones y las cosas el sello del hombre, la obra del espíritu, descifrar las significaciones humanas de la totalidad de lo real, satisfacer, más allá de sus realizaciones en apariencia muertas, el alma que vivifica las cosas y las lleva en su movimiento; esta es la exigencia primera y la problemática de Hegel.

Hegel rechaza la evasión romántica y sus indeterminadas e interminables aspiraciones de otro mundo. Es necesario vivir en éste y con éste hay que reconciliarse.

Bien pronto deja de lado el medio revolucionario que tiende a modelar el mundo según un plan humano por la acción y por el combate. En aquel entonces una revuelta en contra del orden burgués hubiese tenido carácter de utopía.

Hegel busca otra vía que no rechace el mundo que aun está por nacer: la liberación es para este pensador el reconocimiento de sí en

[9] *Phénoménologie de l'esprit*, prefacio, p. 12. (Hay edición castellana, Fondo de Cultura, México, 1966.)

lo real, la toma de posesión integral del mundo burgués por la razón [10]. Hegel aspira a ser la conciencia teórica del orden que la Revolución Francesa y luego Napoleón a través de los hechos estaban por instaurar.

La forma idealista y especulativa de su método y de su sistema resultará de esa exigencia fundamental, de ese enfoque olímpico sobre el naciente mundo burgués.

[10] El canónigo Franz Grégoire, en sus *Études Hégéliennes*, caracteriza muy bien el sistema hegeliano como "una *Weltanschauung de gran burgués*" (p. 47).

CAPÍTULO PRIMERO

EL PROBLEMA POLÍTICO-RELIGIOSO

LA REALIDAD ALEMANA

Hegel ha vivido la experiencia del desgarramiento en la situación de la Alemania de su tiempo. El primer ensayo político de Hegel lo testimonia: "Es un sentimiento universal que la estructura política tal como aún subsiste, es ruinosa, y un temor universal que se derrumbe y lesione en su caída a todos los que cobija. Es sabio asimismo desconfiar del azar para saber qué merece la pena derrumbarse o qué es lo que debe subsistir...

"... ¡Cuán ciegos son los que imaginan que instituciones, constituciones y leyes que no están de acuerdo con las costumbres, las necesidades, las opiniones de los hombres, leyes que ya no expresan el Espíritu, puedan continuar subsistiendo; que formas que ya no interesan a la inteligencia ni a los sentimientos sean suficientemente poderosas como para constituir la unidad de un pueblo!

"... Ante el sentimiento de que todo se resquebraja, no hacer otra cosa que aguardar pasiva y ciegamente el derrumbe de la vieja estructura colmada de fisuras y atacada en sus cimientos, dejándose aplastar por la ruinosa andamiada, contradice tanto la sabiduría como la dignidad [1]."

La Alemania de entonces se caracterizaba por dos rasgos principales: la división en el orden político y el atraso económico.

El fraccionamiento impuesto por el tratado de Westfalia impidió que Alemania pudiera constituir un Estado moderno e interfirió por mucho tiempo su desarrollo económico.

"Alemania no es más un Estado", anotaba Hegel en 1802 en su *Ensayo sobre la constitución de Alemania.* No sólo por las derrotas que acababa de infligirle desde el exterior la República Francesa, sino en razón de la impotencia interna de Alemania para proporcionarse una

[1] *Über die neuesten Verhältnisse Würtembergs, besonder über die Gebrechen der Magistratsverfassung, 1798.* (Hay edición inglesa, Oxford, 1964.)

constitución: "Una multitud de hombres no puede ser llamada Estado sino a condición de que esté unida para la defensa común de la totalidad de su propiedad".

Ninguna clase, ninguna capa social fue capaz, en ese entonces, de realizar la unidad nacional y crear un gran Estado alemán.

Las consecuencias de la guerra de Treinta Años y la paz de Westfalia que le puso término en 1648, se hicieron sentir hasta el final del siglo XVIII. La pérdida de la desembocadura del río Weser, del Oder y del Rhin, no sólo había arruinado a las ciudades hanseáticas, sino que había desorganizado el tráfico comercial de Alemania, en especial, en beneficio de Holanda que aisló a Alemania del comercio mundial. El desarrollo industrial se encontraba paralizado. Marx señala con ironía respecto de la industria textil: "La industria basada en la rueda de hilar y el telar de mano adquieren cierta importancia en Alemania justo en momentos en que esos incómodos instrumentos eran sustituidos por máquinas en Inglaterra"[2]. Esta decadencia comercial y ese atraso industrial restaron mucha importancia a las ciudades y los pequeños señores feudales desarrollaron su poder a expensas de ellas. Así pudieron éstos aumentar su influencia sobre los campesinos y reforzar el régimen feudal. El Santo Imperio Romano Germánico, fundado en 962, subsistía, pero la autoridad del Emperador, sin ejércitos ni finanzas imperiales, se había reducido a nada. Alemania en realidad en pleno estado de segregación, era un mosaico de más de trescientos Estados independientes sin unidad. Dentro de cada una de esas ínfimas monarquías, los señores feudales no tenían otro objetivo que no fuera vender su trigo con el máximo de beneficios aumentando el trabajo obligatorio de los campesinos y en lo sucesivo una ínfima burguesía sin horizonte comercial defendía pequeños intereses mientras que la multiplicidad de Estados fomentaba una innumerable burocracia.

Como ninguna clase, ninguna capa social estaba en condiciones de imponer su poder, ese equilibrio relativo de fuerzas facilitó la formación de pequeñas monarquías absolutas, en extremo costosas para el pueblo esquilmado por los impuestos.

La extrema división política concordaba con la división de intereses económicos. En esa Alemania todo era desgarrado y mezquino. "Ningún pueblo se ha desgarrado tanto como el alemán", expresaba Hölderlin, amigo de Hegel, en su *Hyperion*.

Como Hyperion, el héroe de Hölderlin, Hegel toma conciencia de la desdicha de ese mundo, así como del movimiento que lo lleva hacia una nueva vida. "No se conoce, no se siente un límite, una carencia, sino después de haberlo superado"[3]. Hegel siente profundamente la

[2] C. Marx, *La ideologie allemande*, t. VII, p. 184. (Hay edición castellana, Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.)

[3] *Encyclopédie*, parág. 60, nota, trad. Gibelin, p. 63.

desesperación que engendra ese caos en donde el individuo no halla en la realidad nada de universal en qué afirmarse, por qué sacrificarse y poder dar sentido a su vida.

En cada una de esas monarquías absolutas, no se requería del individuo ninguna participación activa en la vida del Estado: "En los Estados libres, la instauración de la monarquía reduce a todos los ciudadanos al estado de personas privadas" [4]. Todo lo humano se encuentra despedazado, disuelto, en esta disgregación universal: "El Imperio alemán es un imperio que semejante al reino de la naturaleza, es impenetrable en su grandeza e inagotable en su pequeñez" [5]. Ya no existe la comunidad humana. Cada uno se repliega en su egoísta propiedad privada o en un estéril sueño interior.

Esa vida, dice, consiste "en limitarse a un imperio acomodado a la propiedad, en contemplar su pequeño mundo sometido por entero y gozarlo; luego en destruirse a sí mismo reconciliándose con esos límites y elevarse al cielo a través del pensamiento... El estado del hombre que su época ha exiliado en un mundo interior no puede ser —ya sea cuando quiera mantenerse en él, sino una muerte continua— o, cuando la naturaleza lo impulsa hacia la vida, más que un esfuerzo por detener lo que el mundo existente tiene de negativo para poder reencontrarse en él y gozar, para poder vivir.

"... La mala conciencia de haber hecho de su propiedad, de simples objetos un absoluto se acrecienta, y con ella el sufrimiento del hombre, y un hálito de nueva y mejor vida ha pasado por ese tiempo" [6].

Los hombres y las fuerzas sociales que se orientan hacia el futuro fueron, en la Alemania de entonces, desgarrados por una profunda contradicción: las aspiraciones democráticas y las aspiraciones nacionales que adquirieron relevancia con la Revolución Francesa y que en ella formaron una unidad, en Alemania se hallan en contradicción. Las fuerzas democráticas no son suficientemente grandes para realizar a la vez los dos propósitos: terminar con el yugo feudal de los príncipes y organizar una resistencia nacional democrática frente a la conquista napoleónica.

Para tratar de organizar la lucha nacional, fue menester apoyarse en las monarquías feudales: Austria, Prusia. Como consecuencia del atraso social y económico de Alemania, el movimiento nacional está impregnado de misticismo feudal, y contribuirá después de la caída de Napoleón a que se desencadene una ola de reacción.

[4] *L'esprit du Cristianisme et son destin*, trad. Martin, p. 22. (Hay trad. castellana, Kairós, Buenos Aires, 1971.)

[5] *La Constitution de l'Allemagne* (1802). (Hay trad. castellana, Aguilar, Madrid, 1972.)

[6] *La Constitution de l'Allemagne*, y el fragmento *Liberté et destinée* (ambos de 1802).

Hegel, ardiente partidario de la abolición de los privilegios feudales, es violentamente hostil al desarrollo de Prusia y de Austria. Para él el Estado moderno no puede nacer si no es integrando y superando las conquistas democráticas de la Revolución Francesa, como lo hizo Napoleón. Hegel no ha comprendido por cierto las luchas de clases que condujeron a la dictadura jacobina después que la sofocaron. A diferencia de Fichte, nunca simpatizó con el radicalismo de Robespierre, mas ha reconocido la necesidad histórica del Terror para eliminar la supervivencia feudal.

La reacción que sigue a Waterloo torna imposible en Alemania la realización simultánea de las dos aspiraciones más profundas de la época: la democrática y la nacional. Esta contradicción objetiva ejerce una profunda influencia tanto en Hegel como en Fichte; tanto en Schiller como en Goethe.

Los problemas políticos y religiosos constituyen uno para Hegel. Trátase simultáneamente de superar la crisis de la sociedad de su tiempo y su desgarramiento interior, "la contradicción cada vez mayor entre la búsqueda inconsciente de lo desconocido por parte de los hombres y la realidad" [7].

Hegel ya no puede contentarse, como Kant, con postular en un "más allá" celeste la armonía de las necesidades particulares de los individuos y de la legislación universal de la razón. Un acontecimiento perturbador del otro lado del Rhin le reveló que era posible realizar esa unión sobre la tierra: la Revolución Francesa.

CUANDO SALIÓ EL SOL

Adolescente, en el seminario de Tubinga, en las reuniones políticas donde se leían los diarios franceses, donde se seguía y se discutía apasionadamente las alternativas de la Asamblea nacional, Hegel defendía los principios de la Revolución Francesa en la que vio una resurrección de lo que para él constituía el modelo de la libertad humana: la ciudad griega y su democracia, y una realización de la "filosofía de las luces" que había proclamado el reino absoluto del hombre sobre las cosas. "Si la filosofía de las luces no se adelantó hasta el contenido objetivo de la razón, por lo menos ha elevado el pensamiento al trono del universo" [8]. Con la Revolución Francesa, que traduce en realidad política esa exigencia racional, Hegel cree ver realizado el sueño platónico de la filosofía convertida en legisladora.

Durante toda su vida se ha referido a ello en términos de revela-

[7] *Liberté et destinée* (1802).

[8] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, 3ª parte, cap. III C. (Hay trad. castellana, Revista de Occidente, Madrid.)

ción. En el punto culminante de su obra, en el Prefacio de su *Fenomenología del Espíritu*, evoca el entusiasmo de sus veinte años: "El vago presentimiento de lo desconocido es el signo que anuncia que algo distinto está en marcha. Ese fraccionamiento que no alteraba la fisonomía del todo se interrumpe bruscamente para dar paso a la salida del sol que, con un resplandor delinea de pronto la forma del nuevo mundo"[9]. En el crepúsculo de su vida, el impulso permanece intacto: la Revolución Francesa continúa siendo para él la conciliación del cielo y de la tierra. "El pensamiento —expresa—, el concepto del derecho se impuso de golpe y la vieja estructura de la iniquidad no pudo resistirse... Desde que el sol brilla en el firmamento y los planetas giran en su torno no se había visto al hombre... afirmarse en la idea y construir luego la realidad... Esto es por cierto un imponente amanecer. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Reinaba en ese tiempo una sublime emoción, el entusiasmo del espíritu estremeció el mundo, como si sólo en aquel momento se hubiera llegado a la verdadera reconciliación del mundo con lo divino"[10].

La situación de Alemania le había permitido conocer en qué consistía la separación radical del cielo y la tierra: la descomposición política había acarreado la degradación de la vida religiosa; un Estado dividido, destrozado, había pervertido la religión y a la vez la había tornado estrictamente privada, sin ninguna significación ni valor social, extraña a la realidad y sin acción sobre ésta: una simple justificación. Nada detesta tanto Hegel como al pequeño burgués alemán, al filisteo, ocupado sólo en sus intereses egoístas y estrechos, sin la menor preocupación por el Estado y que halla en una religión fundada en la esperanza no menos mezquina de un bienestar estrictamente personal, la religiosidad que concuerda con su situación real de individuo aislado, sin vínculo con la sociedad y que busca en el cielo la justificación y la santificación de esta inhumana, miserable soledad. Esa religión distorsionada simultáneamente le permitió escapar a ese mundo y salvar su particularidad. El Estado no es sino un medio para el individuo. El problema político y el religioso están estrechamente vinculados: para Hegel no puede existir religión que participe de la vida divina, sin verdadera comunidad social.

La Revolución Francesa es para Hegel la brillante antítesis de esta sórdida realidad.

A la libertad ilusoria del individualismo pequeñoburgués, por completo negativa, libertad en el vacío —la del individuo que sólo aspira a conservar su particularidad fuera del Estado, la del individuo que no se adhiere a ningún valor que lo supere, sin vínculo con lo universal— Hegel opone el ideal de una libertad auténtica, la del ciudadano,

[9] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hippolyte, I. p. 12.
[10] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, p. 401.

"libertad de acatar las leyes que él mismo se ha dado... de aceptar los magistrados que él mismo ha elegido, de realizar planes en cuya confección ha colaborado" [11].

La Revolución Francesa se le presenta como la solución del problema planteado por Rousseau, y que aun sigue siéndolo para Hegel: "Hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza de la comunidad la persona y los bienes de cada asociado y por la que cada uno de sus miembros, unido a todos, no obedezca más que a sí mismo y permanezca libre como antes" [12].

La libertad se halla en el Estado, no fuera de él.

El joven Hegel acepta la solución propuesta a este problema por Rousseau: "Cada uno de nosotros pone su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y recibimos en conjunto a cada miembro como parte indivisible del todo" [13].

Lo que Hegel considera fundamental en la obra de Rousseau es precisamente la idea de la voluntad general: "En cambio de la persona particular de cada contractante, sostiene Rousseau [14], este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo... el cual por ese mismo acto recibe su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad".

He aquí un primer esbozo de una idea dominante del futuro sistema hegeliano: la idea de totalidad. La parte no tiene su verdad en sí misma, en su ser inmediato, sino sólo en el objetivo al que se remite. Con referencia al todo, la parte no se aniquila; por el contrario, adquiere una realidad más concreta, un nuevo modo de ser: la vida que la anima no es más su propia vida sino la del Todo en la cual es partícipe. Hegel debió leer con delectación en el *Contrato Social*, que la institución de un pueblo permite "cambiar por así decir, la naturaleza humana, trasformar cada individuo que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor del cual este individuo recibe de algún modo su vida y su ser" [15].

Para Hegel, en efecto, el objetivo de la vida, el de la filosofía, consiste precisamente en realizar ese regreso al Todo.

Para ello habrá que superar los intereses particulares. Rousseau distingue con minuciosidad la "voluntad general" de la "voluntad de todos" que no es más que una suma de voluntades particulares, una adición de intereses privados.

Mas Rousseau no puede operar el pasaje de una a otra: esta "voluntad general" permanece siendo una abstracción. Pues en la sociedad burguesa, fundada sobre la propiedad privada, por una parte existen

[11] Nohl, 223.

[12] Rousseau, *Le contrat social*, Ed. Sociales, p. 66. (Hay diversas ediciones castellanas.)

[13] Ibíd.

[14] Ibíd.

[15] Ibíd., p. 97.

"hombres reales", con sus egoístas intereses particulares, y un "ciudadano", personaje abstracto, del cual la comunidad ideal constituye la "voluntad general". "La revolución política, expresa Marx, descompone la vida burguesa en sus elementos, sin revolucionar en sí mismos esos elementos" [16].

La Revolución Francesa permanecerá prisionera de esta contradicción que responde a su naturaleza clasista. Marx aisló categóricamente esta contradicción: "Los miembros de la sociedad burguesa no son átomos. La propiedad característica de los átomos —sostiene con un expresivo juego de palabras— no es disponer de propiedades... Al individuo egoísta de la sociedad burguesa le complace, en su representación abstracta... convertirse en átomo... Es el interés lo que mantiene unidos a los miembros de la sociedad burguesa y cuyo vínculo real se halla entonces constituido por la vida burguesa y no por la vida política... En la actualidad sólo la superstición política hace que se imagine que la vida burguesa se sostiene por el Estado, cuando por el contrario es el Estado el que se sostiene por la vida burguesa... En la asamblea de la Convención del 5 de febrero de 1794, mientras se discutía sobre los principios de la moral pública, se preguntó Robespierre cuál era el principio fundamental del gobierno democrático o popular. Respondió: la virtud. Pero él cree hablar de la virtud pública... que no es sino el amor por la patria y por sus leyes... Robespierre, Saint-Just y sus partidarios sucumbieron pues habían confundido el Estado realista y democrático antiguo, basado en la esclavitud real, con el Estado representativo espiritualista y democrático moderno, sustentado en la esclavitud emancipada, la sociedad burguesa. ¡Qué contradicción colosal verse obligado a reconocer y sancionar en los derechos del hombre, la sociedad burguesa moderna, la sociedad de la industria, de la competencia general, de los intereses privados que persiguen libremente sus designios, de la anarquía, de la individualidad natural y espiritual alienada de sí misma y pretender anular, de paso, en ciertos individuos concretos las manifestaciones de la vida de esta sociedad, a la vez que se quiere formar la cabeza política de esta sociedad a la manera antigua!" [17].

La conciencia cada vez más punzante de esta contradicción, de esta dialéctica de la riqueza y del Estado durante el desarrollo de la Revolución Francesa, será el impulso del pensamiento del joven Hegel.

La realización de la "voluntad general" implicaba —Rousseau lo

[16] Carlos Marx, *La question juive, Oeuvres philosophiques*, t. I, ps. 200-201. (Hay ediciones castellanas.)

[17] Carlos Marx, *La Sainte famille, Oeuvres philosophiques*, t. I, ps. 215 a 219. (Hay trad. castellana.) Es notable que Hegel tomará conciencia más tarde de esta diferencia fundamental. En sus *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (232) anotará respecto de los griegos: "La esclavitud... era la condición de una hermosa democracia... la igualdad de los ciudadanos significaba la exclusión de los esclavos".

subraya expresamente— "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos en favor de la comunidad" [18]. Rousseau considera que el Estado "en relación con sus miembros, por el contrato social es dueño de todos sus bienes" [19]. La propiedad colectiva tampoco se excluye [20]. En realidad sólo por ella podría realizarse la "voluntad general". Por eso es que dijimos al comienzo de este análisis que nuestro siglo está en vías de resolver la problemática planteada por Hegel.

Pero mientras se mantengan el individualismo y el régimen de la propiedad privada que lo sostiene, la idea de la "voluntad general" continuará siendo una utopía que Hegel, luego de Montesquieu y Rousseau tratará de apuntalar sobre una base espiritual. Base moral en Montesquieu: la virtud, no en sentido individualista sino con su significado cívico: la subordinación de los intereses y las pasiones de cada uno en beneficio general del pueblo [21]. Base religiosa en Rousseau, que en el *Contrato social* reemplaza la religión del hombre privado, absolutamente sentimental e individualista, de la *Profesión de fe del vicario saboyano*, enfrentado con la conciencia personal y Dios, por una religión del ciudadano, una "religión civil", como dirá Rousseau, a la cual se referirá expresamente Robespierre el 18 Floreal del año II, cuando se instituyó el culto del Ser supremo. El capítulo VIII del cuarto libro del *Contrato social* es una especie de apéndice-enmienda al conjunto de la obra para franquear el abismo que separa la "voluntad de todos" —coalición más o menos vasta, medianamente estable de intereses privados— de la "voluntad general" que expresa el espíritu de un pueblo y trasciende los intereses privados para subrayar sin excepción "el interés general".

Estima Rousseau —y Hegel en las primeras etapas del desarrollo de su pensamiento lo continuará; respecto de este punto— que la religión cristiana "es en el fondo más perjudicial que útil para la sólida constitución del Estado" [22]; primero porque esta religión se "ocupa únicamente de las cosas del cielo" [23]; luego porque "su espíritu favorece la tiranía. Los verdaderos cristianos están hechos para ser escla-

[18] Rousseau, *Contrat social*, p. 67.
[19] Ibíd., p. 74.
[20] Ibíd., p. 76.
[21] También en este sentido es como lo interpreta Diderot, *Ensayo sobre el mérito y la virtud*, Oeuvres, ed. Assézat, I, p. 13. En su *Filosofía del Derecho* Hegel expresa la razón profunda de su admiración por Montesquieu: "Montesquieu ha definido la verdadera visión histórica, el verdadero punto de vista filosófico que consiste en no considerar de manera abstracta y aislada la legislación general y sus determinaciones sino como elemento condicionado de una totalidad correlativa con las otras determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época; en ese conjunto ellas reciben su verdadera significación y por consiguiente su justificación". (Introducción, p. 3, N.)
[22] *Contrat social*, p. 201.
[23] Ibíd., p. 204.

vos"[24]. En definitiva porque la religión sigue siendo individualista, sustentada sobre la idea de la salvación personal.

También Hegel es severo respecto de la religión cristiana por razones semejantes.

Este es heredero de la "filosofía de las luces", tanto en sus expresiones francesa e inglesa como en su versión alemana. En Alemania, el "Iluminismo" se orienta hacia una racionalización de la religión, en Francia hacia una negación materialista de la religión.

Hegel recibió una fuerte influencia de las corrientes francesa e inglesa en su interpretación de la historia de la antigüedad y su admiración por la ciudad antigua. Menosprecia la timidez del "Iluminismo" alemán y sus compromisos con el absolutismo de los pequeños Estados feudales.

Su actitud hacia el cristianismo es mucho más terminante que la de su medio. En Tubinga este raro seminarista no parte de una reflexión sobre Jesús ni sobre el pecado. Parece no utilizar más que dos criterios para juzgar la dogmática cristiana: la razón y la religión de los griegos, considerando a esta última como la realización estética de la "Declaración de los Derechos de Hombre y del Ciudadano". Lo que después de Nohl se ha convenido en llamar *Escritos teológicos* de Hegel constituye, en lo esencial, una acusación contra la religión cristiana.

La lucha contra la religión es una lucha política contra el despotismo[25].

"La religión y la política actúan en coincidencia: la primera enseñó lo que el despotismo necesitaba, esto es, el desprecio del género humano y su incapacidad para alcanzar el bien, de ser algo por sí mismo"[26]. El cristiano es pasivo en su relación con su Dios e indiferente a los asuntos de la tierra[27]. ¿Qué ha hecho el cristianismo contra la esclavitud y el despotismo[28]? Es una religión privada que no exalta las virtudes cívicas. "Venga a nos el tu reino, santificado sea tu nombre, he aquí el anhelo de un hombre aislado que no puede formularse un pueblo. ¡Hágase tu voluntad! Un pueblo consciente de su dignidad y de su fuerza hace su propia voluntad y siente cualquier otra voluntad como enemiga. El pan nuestro de cada día dánoslo hoy... súplica de tranquila ingenuidad, que de ninguna manera se adapta a un pueblo que sabe que dispone a su antojo de sus provisiones o le resulta impo-

[24] Ibíd., p. 205.

[25] Un comentarista reciente del pensamiento del joven Hegel, Adrian T. B. Peperzak, subraya con razón que "la religión hegeliana involucra en cada etapa de su formación, una significación política" (*Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, parág. XIII).

[26] Briefe von und an Hegel, *Werke*, t. XIX, 1, p. 15.

[27] Nohl, p. 224.

[28] Ibíd., ps. 207, 364, 366.

sible pensar en la comida de un solo día... Perdónanos... también es el ruego de un individuo aislado. Las naciones son realidades separadas, aisladas; no puede concebirse cómo harían para perdonar a otras naciones"[29].

Las reflexiones de este género abundan en los escritos juveniles: "Nuestra religión quiere educar a los hombres para que sean ciudadanos del cielo, fijos los ojos en lo alto, y así se tornan extraños al sentimiento humano"[30].

O también: "La Iglesia ha enseñado a despreciar la libertad civil y la libertad política como el lodo comparado con los bienes celestes"[31].

Por otra parte, Hegel interpreta que los temas cristianos sólo sirven en la medida en que como las religiones de la antigüedad grecorromana, puedan favorecer la libre y plena expansión de las virtudes cívicas. "La finalidad y la esencia de toda verdadera religión, la nuestra inclusive, es la moral de los hombres"[32]. La moral, tal como Hegel la concibe, es la moral cívica, la que enseña a los ciudadanos sus deberes respecto de la nación y el Estado y no involucra ningún deber para con Dios. Hegel exalta "el sentimiento con el que Montesquieu bajo el nombre de *virtud* ha convertido en principio de las repúblicas"[33]. Como vemos, sólo pueden llamarse "teológicos" los escritos juveniles en el caso de no interpretarlos como "teología cristiana".

La muerte misma de Cristo le parece insignificante: "¡Como si millones de hombres no se hubieran sacrificado por causas menos superiores! ¡Como si voluntariamente no hubieran ofrendado su vida —con sonrisa, sin sudores de sangre en el momento de la muerte, con alegría— por su rey, su patria o su amada! ¿Cómo no habrían muerto ciertamente por el género humano"[34]?

El cristianismo, religión del hombre privado, del burgués individualista, religión del esclavo encaminada a perpetuar la esclavitud, es al mismo tiempo causa y efecto de la corrupción de la humanidad.

Es la "positividad" en filosofía.

Es la opresión en política.

Es por consiguiente todo lo que Hegel combate. Su odio y su menosprecio por el cristianismo se desprenden de su entusiasmo por la Revolución Francesa.

En Hegel, para quien la religión es un continuo componente de la condición humana, el problema reside en reemplazar esta religión de decadencia por una religión no positiva, que constituya la base espiritual del movimiento para la libertad en Alemania.

[29] Ibíd., p. 399.
[30] Ibíd., p. 28.
[31] Ibíd., p. 207.
[32] Ibíd., p. 153.
[33] Ibíd., p. 223.
[34] Ibíd., p. 59.

De allí que Hegel haya retomado la idea ya existente en Rousseau, de sustituir esta religión privada por una religión cívica. Hegel se inspira en los cultos revolucionarios, pero traslada su ideal hacia el pasado, y como muchos de sus contemporáneos, cree hallar simultáneamente en el helenismo el modelo de ciudad, de religión y de libertad con que sueña.

EL SUEÑO HELENICO

Por otra parte, desde el Renacimiento y la Reforma, era una tradición para la burguesía el buscar en un pasado idealizado, las armas contra el feudalismo. El Renacimiento significaba un regreso a la antigüedad grecorromana. La Reforma se refugiaba en el cristianismo primitivo. Los juristas no dejaron de rastrear elementos en el derecho romano en contra del derecho feudal basado en el privilegio, en la división en órdenes y en "estados", puesto que aquel nació de una sociedad fundada en la economía mercantil y que por tanto liberaba la propiedad privada de toda limitación. Los hombres de la Revolución Francesa han utilizado con amplitud esta idealización de la antigüedad grecorromana, pues "realizaron con ropaje romano y estilo romano el designio de su época, esto es, la fundamentación e instauración de la moderna sociedad burguesa... hallaron en las tradiciones estrictamente clásicas de la República romana los ideales y las formas del arte, las ilusiones de las que tenían necesidad para disimularse a sí mismos el contenido ceñidamente burgués de sus luchas y para mantener su entusiasmo a nivel de la gran tragedia histórica. Así es como en otra etapa de desarrollo, un siglo antes, Cromwell y el pueblo inglés extrajeron del Antiguo Testamento el lenguaje, las pasiones y las ilusiones necesarias para su revolución burguesa... La resurrección de los muertos, en sus revoluciones, servía por consiguiente para magnificar las nuevas luchas... para exaltar en la imaginación la misión a cumplir" [35].

En Alemania, por su atraso económico y político, el fenómeno se produjo con cierta demora. En época de Kant, la revolución política burguesa no es más que una perspectiva lejana, puramente ideal. Toma en consecuencia la forma de una exigencia racional en completa oposición con la realidad: de allí las insolubles antinomias de Kant que Hegel le reprochará, y en especial, la oposición radical del ser y del impotente deber ser.

En tiempos de Hegel, esta revolución tuvo lugar en Francia. El porvenir ya no se presentaba a la burguesía alemana ni a sus ideólogos en forma de ideal, sino como realidad histórica, atractiva y amenazante.

[35] Carlos Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Ed. Soc., ps. 13-14. (Hay diversas traducciones castellanas.)

En lo sucesivo su advenimiento se justificará no ya en nombre de una exigencia racional sino de una necesidad histórica. El problema consiste en demostrar que el régimen que corresponde a sus aspiraciones es el necesario perfeccionamiento del desarrollo histórico.

En primer término hay que establecer que esas aspiraciones ya han sido una realidad histórica. La exaltación directa de la Revolución Francesa en la Alemania feudal choca con la represión. No sólo en la Alemania de entonces: en Inglaterra, en 1795, se suspendió el *habeas corpus*. Hasta la joven República americana vota una *sedition act* contra la gente sospechada de simpatizar con los jacobinos. En Austria se interrumpe la reforma agraria alentada por José II. En Alemania, bajo la presión feudal, Federico Guillermo revisa rápidamente el Código Federico terminado en 1794 por estar inspirado en los principios del "despotismo ilustrado". En 1799, Fichte, acusado de ateísmo, debe interrumpir sus cursos de Jena.

Puede entonces hacerse la apología de la Revolución Francesa sólo con estos rasgos exóticos. Hörderlin, el amigo de Hegel, plantea los problemas de la actualidad alemana en una Grecia de fantasía. Proclama su héroe Hyperion: ¡Dichoso el hombre que nutre su fuerza y su alegría en la prosperidad de su patria!

Hegel crea un ideal helénico del hombre, de su libertad, de su ciudad y de su religión.

Por otra parte, nunca renegará de este ideal. Pero en lugar de considerar la ciudad antigua como un modelo eterno de la libertad y de la belleza del hombre, que la Revolución Francesa tratará de restaurar (esto pensaba Hegel en su período "republicano" de Berna) la considerará como un momento necesario en el desarrollo histórico al cual no se trata de retornar, sino que la historia humana íntegra tendrá que superar. El tema central que se refiere al de la armonía profunda entre el individuo y la sociedad, lo expresará en su lenguaje hasta en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: "Grecia es la sustancia que al mismo tiempo es individual"[36]. "He aquí que por vez primera... Estado, familia, derecho, religión, son también los fines de la individualidad y que "ésta sólo es individualidad en virtud de sus fines"[37].

Esta unidad del individuo y de la sociedad implica la unidad en lo interior del hombre mismo, de lo sensible y lo racional, de la naturaleza y el espíritu: "Si queremos resumir el carácter del genio griego, diremos que la determinación fundamental es que la libertad del espíritu está condicionada para lo esencial, por un impulso de la naturaleza y con ella concuerda"[38].

Reencontramos aquí, esta vez con forma positiva, la idea madre del

[36] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 205.
[37] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 204.
[38] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 215.

joven Hegel: la crisis del Estado y la crisis espiritual son dos aspectos de un mismo desgarramiento. Cuando no existe divorcio entre el individuo y la sociedad, tampoco hay desgarramiento en la conciencia del individuo. El hombre no está ligado a la Ciudad sólo por un *deber* exterior a su naturaleza, sino por una adhesión amorosa, por todos sus intereses, todas sus aspiraciones. "Para el individuo, lo esencial es entonces... el interés general... El interés de la cosa pública puede por consiguiente dejarse a la voluntad y decisión de los ciudadanos; así debió ser el fundamento de la constitución griega" [39]. Estamos lejos de la "buena voluntad" descarnada de Kant. Hegel le opone explícitamente, en la misma página, la "voluntad objetiva". Para el griego, la patria era una necesidad fuera de la cual no podía vivir [40]. Este era un ideal estético de la ciudad, de la religión y del hombre. Hegel habla de la "bella individualidad" y de "la obra de arte política"; "los griegos viven un clima de belleza" [41]. Ninguna oposición entre lo sensible y lo racional ni entre el ser y el deber; lo universal es concreto; el todo mismo engendra las partes, el concepto se da a sí mismo su propio contenido como en la *Crítica del juicio* y en la estética kantiana.

Evocar en esta etapa del pensamiento hegeliano las *Lecciones de la filosofía de la historia*, no significa violar el orden en el desarrollo de su pensamiento ni anticiparlo, pues los temas sistematizados en las lecciones retoman exactamente los de la juventud. En la *Realphilosophie* de 1805, Hegel había definido este ideal helénico: "En el mundo antiguo la hermosa vida pública era el hábito de todos..., era una unidad inmediata de lo universal con lo singular... una obra de arte en la cual ninguna parte se separaba del todo" [42].

Durante el período de Berna (1793-1796), en el cual Hegel es partidario de la forma republicana de gobierno, sueña sobre todo con una participación activa del individuo en la vida social.

"Seremos presa de un auténtico vértigo —escribe a Schelling el 16 de abril de 1795— cuando calculemos la altura a que se ha elevado el hombre... No hay más grande honor para la época en que vivimos que el respeto que ella profesa por la humanidad: es esta una prueba que se esfumó de la tierra la aureola en torno de las cabezas de los opresores y de los Dioses. Los filósofos demuestran la dignidad conquistada por el hombre, los pueblos aprenderán a sentirla y ante todo, no demandarán sus derechos pisoteados, sino que se apoderarán de ellos. La religión y la política han actuado en coincidencia: la primera ha enseñado lo que necesita el despotismo, vale decir, el menosprecio

[39] Ibíd., p. 230. Ver además "La verdadera libertad, como moral social, consiste para la voluntad en tener por fines aquellos que no sean subjetivos, vale decir, egoístas, sino un contenido general" (*Encyclopédie*, parág. 469, nota).
[40] Ibíd., p. 231.
[41] Ibíd., p. 220.
[42] Ed. Lasson, t. XX, p. 251.

por el género humano y su incapacidad para alcanzar el bien, a ser algo por sí mismo. Al revelar lo que debe ser terminará la indolencia de la gente apática que siempre toma todo lo que es como es, la fuerza vivificadora de las ideas —a pesar de la restricción que todavía comportan— como las ideas de patria, de constitución, etc., elevará las almas, y los hombres aprenderán a sacrificarse por ellas, mientras que, en la actualidad, el espíritu de las constituciones ha concertado una alianza con el egoísmo y sobre ésta ha fundado un imperio. No dejo de exclamar con el autor de los *Lebensläuf*. ¡Amigos, inclinaos hacia el sol! ¡Que pronto madure la salvación del género humano! Qué importan las hojas, qué importan las ramas que sirven de obstáculo; abríos paso hacia el sol y si el esfuerzo os fatiga, alegraos; así el reposo después será mejor [43]."

La Ciudad griega realiza, según Hegel, la relación viva entre el individuo y la sociedad. El individuo separado del todo no es más que una abstracción. En esta dichosa juventud del mundo que representa el helenismo, el individuo no halla su razón de ser, su verdadera existencia y su plenitud sino en y por su participación en el todo, que es indivisiblemente el de la Ciudad y de la religión nacional, el organismo concreto de la vida y del espíritu del pueblo.

El todo que constituye un pueblo es, para Hegel, de esta naturaleza: no una sucesión de individuos, el resultado de una reunión. Como para Aristóteles, el todo preexiste a las partes.

La religión entonces que añora Hegel es la conciencia viviente de esta totalidad.

No es una religión "objetiva", una acumulación de dogmas y mandamientos que "puede ordenarse en la cabeza, se deja sistematizar, presentar en un libro o se transmite por la palabra" [44], sino una religión "subjetiva" que se opone al racionalismo abstracto como la *Profesión de fe del vicario saboyano* se opone al teísmo volteriano. Se dirije al corazón: "En el hombre sensible, la religión también es sensible; para que los impulsos religiosos sean benéficos deben ser sensibles, a fin de que puedan actuar sobre la sensibilidad [45]. La religión subjetiva inspira "las grandes acciones porque actúa en el hombre entero y no sólo en la razón".

No se trata de una religión privada sino cívica: "La religión privada forma la moral del hombre individual, pero la religión de un pueblo —así como las circunstancias políticas— forman el espíritu de ese pueblo" [46].

No se trata de una "religión natural" fundada sobre una preten-

[43] Briefe von und an Hegel, *Werke*, t. XIX, I, ps. 15 y 16.
[44] Nohl, 6.
[45] Nohl, p. 5.
[46] Ibíd., p. 27.

dida "naturaleza humana" o una "razón" eternas, sino una religión histórica, nacional que corresponde al espíritu viviente de un pueblo: "El espíritu del pueblo, la historia, la religión, el grado de libertad política de un pueblo no admiten ser considerados aisladamente, están unidos de manera indisoluble" [47]. "La religión es una de las cosas más importantes en la vida humana, encuadra la vida de un pueblo" [48].

No es una religión autoritaria, que al imponerse al hombre desde fuera en nombre de un principio trascendente, se manifiesta de manera viva en la conciencia que adquiere de ella el individuo, el vínculo inmanente que lo une al todo de la Ciudad. Hegel toma de Lessing la idea de que no podríamos adherirnos a una religión en lo que ella tiene de histórico, en sentido estrictamente contingente. Vincular la salvación con la fe en Cristo, es contrario a la razón: "Encarada superficialmente, según su aspecto exterior, la solución dada por el cristianismo... es considerada como algo contingente por la razón; mas... no debemos olvidar que la contingencia sólo es uno de los aspectos de lo que se presenta como sagrado" [49]. El Cristo no es la mediación entre el hombre y Dios.

Lo esencial es a la inversa, contra la "pasividad de la fe", la participación activa y viviente en el Todo. "Allí donde el sujeto y el objeto o bien libertad y naturaleza se reúnen de tal suerte que la naturaleza es libertad y el sujeto no puede estar separado del objeto, eso es lo divino" [50].

Hegel cree descubrir esta unidad primera en la Grecia antigua de la cual, igual que Hölderlin, siente nostalgia: "Ah, los lejanos días del pasado traen al alma sensible todas las bellezas y todas las grandezas humanas, la imagen del genio de un pueblo, hijo de la felicidad y de la libertad, criatura de la bella fantasía" [51].

Hegel compartía el entusiasmo de Schiller por las armonías del humanismo griego. En sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, que Hegel había leído con fruición [52], Schiller analizaba, como aquél, la situación alemana: "Poco a poco la vida concreta de los individuos es abolida con el objeto de permitir que la totalidad abstracta persevere en su indigente existencia y el Estado permanezca indefinidamente extraño a los ciudadanos que lo componen por no encontrar sus sentimientos en ninguna parte" [53]. Entrevió como Hegel una solución estética al problema único del desgarramiento de la sociedad y del individuo: "Si el hombre está de acuerdo consigo mismo, salvará su

[47] Ibíd., p. 27.
[48] Ibíd., p. 3.
[49] Ibíd., p. 147.
[50] Nohl, p. 376.
[51] Tubinger, fragmento, Nohl, p. 28.
[52] Carta a Schelling, del 16 de abril de 1795.
[53] Schiller, sexta carta. (Hay traducción castellana, Espasa-Calpe, Bs. As.)

particularidad universalizando hasta el supremo grado su conducta, y el Estado simplemente será el intérprete de su bello instinto, la fórmula más distintiva de su legislación interior" [54].

Esta bella armonía ha sido destruida. La problemática de Schiller es la de Hegel: "Debe ser de nuestra incumbencia el restablecer en nuestra naturaleza la totalidad que el artificio de la civilización ha destruido, restaurándola por un arte superior" [55].

Mas las soluciones son divergentes. Para Schiller la solución reside en la educación estética del hombre: "Sólo el gusto confiere armonía a la sociedad, pues él crea armonía en el individuo" [56]. Hegel meditará sobre el destino del cristianismo para resolver su problema teológico-político.

EL CRISTIANISMO Y LA SUBJETIVIDAD ABSOLUTA

"El reemplazo de la religión pagana por la religión cristiana es una de las revoluciones más asombrosas y la búsqueda de sus causas debe ocupar más concienzudamente al filósofo de la historia... ¿Cómo pudo desaparecer una religión que por siglos estuvo enraizada en los Estados y en relación tan estrecha con la constitución del Estado?" [57]

Corresponde tener en cuenta que Hegel contesta a esta pregunta a través de un análisis del desarrollo político y económico del mundo romano. Él no acepta la solución considerada tradicional entre los filósofos franceses del siglo XVIII según la cual las religiones retroceden automáticamente ante el "progreso de las luces" por la sola toma de conciencia de la absurdidad de sus enseñanzas.

Hegel pone en evidencia los lazos íntimos que unen la ideología religiosa con el conjunto de un ordenamiento económico y social. Según Hegel, el surgimiento del cristianismo es el fruto de la descomposición del mundo antiguo, de las trasformaciones económicas, sociales, políticas del mundo romano. Para este análisis se inspira en dos trabajos fundamentales en su época: las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, de Montesquieu, y el libro de Gibbon: *The Decline and fall of the Roman Empire*, pero se esfuerza por dar una explicación completa, no sólo política, como Montesquieu, o social, como Gibbon, sino una explicación que desde la economía a la moral englobe todos los aspectos de la vida.

La característica de la ciudad griega era considerada por Hegel la realización de la libertad, de lo que para él es la libertad auténtica.

54 Id. Cuarta carta.
55 Id. Sexta carta.
56 Id. Carta vigésimosexta.
57 Nohl, p. 220.

No se trata de la libertad en el sentido del liberalismo. El ciudadano antiguo era libre porque no oponía su vida privada a su vida pública, pues estaba armoniosamente integrado en una ciudad cuyas leyes y jefes dependían de sus propios actos, éstos eran su obra. El Estado no era una potencia exterior que le fuese extraña, que lo constriñera. La religión griega, que constituye la conciencia de esta unidad viva, no puede desaparecer sino por la disolución de esta unidad.

Tal es la idea originaria del análisis de Hegel.

"La religión de los griegos y romanos era la religión de los pueblos libres y con la pérdida de la libertad, también debía desaparecer su sentido; ella dejó de adaptarse a la vida de los hombres...

"En su condición de hombres libres, se sometían a las leyes que ellos mismos se habían impuesto, obedecían a los jefes que habían elegido, hicieron abandono de sus propiedades, sacrificaron mil veces su vida por una causa que era su causa, no tenían que aprender ni enseñar una moral, sino que ponían en práctica las virtudes en acciones que podían reconocer como propias. Cada uno de ellos era un hombre libre y vivía según sus propias leyes. La idea de su patria, de su Estado, era una realidad invisible tanto más elevada cuanto más trabajaba por ella que era la que inspiraba su acción; era su fin último en el mundo y el fin último de su mundo. Ella se hallaba presente en su realidad o él mismo participaba en su realización y su conservación. Al participar de esta idea su individualidad desaparecía. Tendía a mantenerla viva con todas sus fuerzas, a prolongar su existencia y sabía cómo hacerlo: raramente o nunca sucedía que quisiera una existencia más larga o vida eterna para sí, en tanto que individuo. Sólo en momentos de inacción o desesperación deseaba algo más para su propia individualidad. Catón no se inclinó hacia el Fedón de Platón sino cuando se había desmoronado lo que él consideraba el orden superior de cosas, su universo y su república; sólo entonces intentó refugiarse en otro más elevado todavía" [58].

La religión inmanente en la vida de la ciudad antigua no pudo desaparecer sino cuando se disolvieron los lazos entre el ciudadano y la ciudad.

En Roma, una serie de guerras triunfantes permitió una gran acumulación de riquezas y la expansión de empresas de pillaje y de comercio hicieron estallar el régimen de la ciudad. Sólo quedó en un extremo un gran Estado unitario y en el otro la diversidad (*poussière*) de individuos replegados en sí mismos, sobre sus intereses privados para los cuales el Estado se convirtió en algo cada vez más lejano y abstracto. Todos los vínculos vivos entre el individuo y el Estado quedaron truncos. "La imagen del Estado como producto de su propia actividad desapareció del alma del ciudadano. El cuidado del todo, la

[58] Nohl, ps. 221-222.

vida misma como todo, se convirtió en la preocupación de uno solo o de un pequeño número. Cada uno tuvo su lugar prefijado y más o menos limitado, distinto que el del otro; un ínfimo grupo de ciudadanos estaba encargado del funcionamiento de la maquinaria del Estado y sólo servían como modestos engranajes sin otro valor que el de su ligazón entre sí... Toda actividad en lo sucesivo se referiría al individuo; no tenía ya actividad que cumplir en nombre del todo, de la idea. Cada uno trabajaba para sí o por compulsión ajena. La libertad de someterse a sus propias leyes, de obedecer a magistrados en tiempos de paz y en tiempos de guerra a oficiales que se ha elegido, de ejecutar planes en cuya elaboración se ha participado; todo esto había desaparecido, de igual modo que la libertad política; el derecho de los ciudadanos se limitó a la protección de la propiedad privada, que por sobre todo constituyó su mundo. El fenómeno que aniquilaba la trama misma de todos sus proyectos, la actividad de su vida —la muerte—, debió parecerle espantosa, puesto que nada le sobrevivía ya (mientras que la República sobrevivía a sus republicanos); tuvo así necesidad de pensar que su alma era eterna... La razón no logró renunciar a encontrar en alguna parte lo absoluto, lo independiente, que no se podía hallar en la voluntad del hombre. Esto se mostró, al margen de nuestro poder, de nuestra voluntad, en la divinidad que la religión cristiana le ofrecía, mas no sin embargo fuera de nuestras súplicas y plegarias" [59].

Así es como el cristianismo se constituye en la religión de los que han perdido la libertad. Nació del despotismo político y de la desigualdad económica. Allí donde la propiedad privada deviene único estimulante de la acción de los hombres, la religión no tiene otro objeto que la salvación individual.

Un Estado que reconoce lo particular como tal, sin que se refiera al todo, el individuo como poseedor de una propiedad privada, y en realidad una "persona jurídica", a la vez que el súbdito pasivo de un soberano déspota —y una religión que ya no constituye la expresión de la relación viva, de la armonía vivida entre el individuo y el todo, sino la exigencia de trascendencia de un individuo desarraigado de la ciudad y replegado sobre sí mismo— son dos aspectos de una idéntica crisis histórica e igual decadencia. El derecho romano privado y la salvación personal del cristianismo son dos expresiones íntimamente unidas. En esta etapa de su pensamiento, Hegel considera que un desarrollo histórico similar, en la época del Bajo imperio romano engendra de manera indivisible al "burgués" y al "cristiano".

Cuando la riqueza desempeña un papel determinante, cuando la propiedad y las relaciones entre los propietarios se convierten en lo esencial, se constituye el derecho privado, el derecho abstracto. El derecho romano es un ejemplo terminante.

[59] Nohl, ps. 223-224.

Al hombre aislado y desgarrado de la decadencia romana, sin patria y sin absoluto, se le ofrece una religión nacida, también, en un pueblo abatido. Ésta les proporciona las esperanzas que necesitan. El cristianismo, surgido del judaísmo, fue esta religión.

"Un pueblo semejante, abandonado por sí mismo y por todos los dioses, sometido a una vida de simples particulares, tiene necesidad de signos y milagros, necesita recibir de la Divinidad la certeza de una vida futura, pues ya no es capaz de producir en sí mismo esta fe. Se ha tornado incapaz de captar la idea de moral y de decidirse a construir sobre ella su fe; las ideas se han debilitado, se han convertido en quimeras; su fe no puede más que adherirse a un individuo (Cristo), apoyándose sobre alguien capaz de servirle de modelo, de objeto de admiración. He aquí por qué el cristianismo fue acogido sin reticencia y con los brazos abiertos en la época de la desaparición de la virtud cívica en los romanos y de la decadencia de su grandeza exterior. He aquí por qué también, cuando después de muchos siglos, la humanidad se vuelve a abrir a las ideas, la experiencia del carácter depravado de los hombres permanece, en tanto que se pierde la doctrina de la decadencia del hombre... Todo lo hermoso que hay en la naturaleza humana y que habíamos trasladado fuera de nosotros en el extraño individuo, no reteniendo más que las vilezas de que es capaz, volvemos a descubrirlo, colmados de alegría por nuestra propia obra, de la cual de nuevo nos apropiamos" [60].

Con el tema del helenismo hemos visto aparecer en el joven Hegel una idea generadora del sistema de la madurez: la idea de totalidad. Con el tema del cristianismo, descubrimos una segunda idea que resultará fundamental: la de la alienación. Cuanto más decadente es un pueblo, más se afirman la trascendencia y "la objetividad" de su Dios. "El despotismo de los príncipes romanos había arrojado el espíritu del hombre de la superficie de la tierra; el escamoteo de la libertad lo había obligado a colocar su absoluto, su noción de eternidad, en la divinidad. La miseria que propagaba el despotismo lo forzaba a esperar, a buscar la felicidad en el cielo. La toma de conciencia de Dios como una realidad objetiva corría pareja con la corrupción y la esclavitud de los hombres; expresado con rigor, ella no es sino una manifestación, una aparición de este espíritu de los tiempos" [61]. Cada Dios es forjado a "imagen de la época" que lo ha inventado [62]. "En el seno de esta humanidad debilitada... debía inventarse la doctrina de la depravación de la naturaleza humana y aceptarse de antemano" [63].

Un pueblo sometido, el pueblo judío, había inventado la teoría de la perversión humana.

[60] Nohl, ps. 70-71.
[61] Nohl, ps. 230-231.
[62] Nohl, p. 226.
[63] Nohl, p. 225.

Este había preconizado la salida del mundo para hallar algo absoluto fuera de él.

Al separar radicalmente lo finito de lo infinito, había situado a Dios en un más allá inaccesible. Esta concepción del origen de la religión, en Hegel, excluye, de modo terminante la idea de un Dios trascendente.

La conciencia infeliz, nacida de la descomposición de la ciudad antigua, reencontró y aceptó esta religión del desgarramiento.

El tema de la trasformación del mundo antiguo y del pasaje al cristianismo se conservará en las obras de madurez. El cristianismo siempre estará presente en Hegel como el momento en que el individuo humano es reconocido como tal. Mas en las obras de juventud ese momento constituye una decadencia con relación a la ciudad antigua. En las obras de madurez, Hegel lo considera como un progreso: el momento en que el individuo adquiere un valor infinito, en que lo absoluto ya no se opone a la subjetividad, sino que, por el contrario, penetra en ella el momento de la "subjetividad absoluta". "Es el cristianismo el que introdujo esta noción en el mundo; según él, el individuo, *como tal*, tiene un valor infinito, porque en tanto que objeto y fin del amor de Dios, es destinado como espíritu a estar en relación absoluta con él como espíritu, a tener este espíritu residente en él, vale decir, que el hombre *en sí* está destinado a la más alta libertad" [64].

Cuando Hegel escribe su estudio sobre la "Positividad" de la religión cristiana, considera que por encontrarse dislocada la totalidad finita del helenismo, no quedaba otra salida para el individuo que replegarse en su propiedad privada y elevar su pensamiento hacia el cielo. En los mismos términos describe la sociedad de su época: "Todas las apariencias de este tiempo demuestran que no se vuelve a encontrar aquella satisfacción en la vida antigua. Era una limitación en una administración ordenada de su propiedad, una contemplación y un goce de su pequeño mundo por entero subordinado; y también una destrucción de sí al conciliar esta limitación con una elevación en el pensamiento hacia el cielo" [65].

Para poder desentrañar la época y sus desgarramientos, Hegel estudió las analogías que existieron cuando apareció el cristianismo [66].

[64] *Encyclopédie*, parág. 482, nota.

[65] *Politische Schriften*, Ed. Lasson, p. 153.

[66] Comparar con la cita anterior, el texto de la *Filosofía del derecho* que describe la situación del Imperio Romano: "En ese imperio se realizaba hasta el desgarramiento la separación de la vida moral objetiva en los extremos de la conciencia personal privada y de la universalidad abstracta... La disolución del conjunto termina en la decadencia universal, en la muerte de la vida moral, en que perecen las individualidades de los pueblos en la unidad del Panteón. Todos los individuos son reducidos a personas privadas, de iguales provistos de derechos formales, derechos que sólo se mantienen por una arbitrariedad abstracta elevada a

Tres obras principales jalonan el recorrido de su pensamiento respecto del cristianismo: *La vida de Jesús*, de 1795; *La positividad de la religión cristiana*, 1796, y el *Espíritu del cristianismo y su destino*, 1799.

En esas obras —muy distintas unas de otras en razón de la evolución de Hegel en el curso de la cual se afirman cada vez más profundamente sus divergencias con la concepción kantiana del hombre y de la moral— Hegel distingue tres momentos en el desarrollo del cristianismo: la etapa del judaísmo, que es la del desgarramiento y la separación más radical; el momento de Jesús, que otorga al individuo una existencia real y una ley viva; el momento en que la religión cristiana deviene "positiva", exterior y alienada.

El Dios de Abraham expresa la más completa separación entre lo finito y lo infinito, entre lo individual y lo universal. Es "un Dios en cuya naturaleza no participaba ningún elemento pero que domina todo" [67]. Al hablar del pueblo judío Hegel anota: "Lo sagrado está eternamente fuera de ellos, no lo ven ni lo sienten" [68]. Desde aquel entonces no puede existir ningún nexo vivo entre ese Dios y el hombre, como tampoco una relación de verdad: "La verdad es algo libre, en efecto, que dominamos y por la cual no podemos ser dominados: es por ello que la existencia de Dios no se presenta como una verdad sino como objeto de un mandamiento" [69]. Las relaciones entre Dios y el hombre son relaciones de amo a esclavo.

La vida de Jesús de Hegel constituye la antítesis más categórica de esta concepción religiosa. El Cristo está manifiestamente inspirado en *La religión en los límites de la razón*, publicada por Kant en 1794. Excluye toda trascendencia: el Cristo no es la segunda persona de la Trinidad. Es un sabio como Sócrates. No realiza ningún acto sobrenatural, ningún milagro. La salvación no se liga con la fe en su persona.

Todas las relaciones entre el hombre y lo divino pasan por la razón. *La vida de Jesús* comienza con estas palabras: "La razón pura, que supera todo límite, es la divinidad misma. Por consiguiente la planificación del mundo está esencialmente ordenada según la razón. Es

---

la monstruosidad". (*Principes de la philosophie du droit*, trad. Kaan, p. 262). (Hay edición castellana.)

La contrapartida celestial se analiza en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: "No era la patria o una unidad moral de ese género lo que estaba presente en la conciencia de los hombres, sino que como único recurso tenían que abandonarse a la fatalidad, y adquirir una total indiferencia por la vida, ya fuera buscándola en la libertad del pensamiento, ya en el goce sensual e inmediato... Los sistemas de ese tiempo, el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, aunque opuestos, terminan no obstante en el mismo resultado, esto es, la indiferencia del espíritu respecto de todo lo que presenta la realidad".

67 *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. Martin, p. 7. (Hay traducción castellana, Kairós, Buenos Aires, 1971.)

68 Ibíd., p. 13.

69 Ibíd., p. 16.

la razón la que enseña a los hombres a conocer su destino, la finalidad absoluta de su vida"[70].

Lo esencial en la enseñanza del Cristo hegeliano es abolir en las relaciones entre el hombre y lo divino, la relación de amo y esclavo, vale decir, la obediencia a los mandamientos recibidos del exterior por medio de la revelación. "Sólo por la fe en ella (la razón) el hombre realiza su alto destino. Ella no condena las tendencias naturales, pero las dirige y ennoblece"[71].

Se trata de pasar de la heteronomía a la autonomía, de la autoridad exterior de la ley a la interioridad: "Si consideráis vuestros preceptos de Iglesia y vuestros mandamientos positivos como la ley suprema dada al hombre, menospreciaréis la dignidad del hombre y el poder para poder extraer de sí mismo la noción de la Divinidad y el conocimiento de la voluntad de ésta"[72]. Con mayor energía dice a los judíos: "Vosotros sois esclavos, pues estáis bajo el yugo de una ley que os es impuesta desde afuera", y les opone su concepción de autonomía: "Esta ley interior es una ley de libertad, a la cual el hombre se somete libremente imponiéndosela a sí mismo"[73].

Pareciera entonces que el Cristo hubiera debido abolir esta exterioridad de la fe, por lo menos entre sus discípulos. Insiste constantemente en este punto: "Vosotros invocáis a Moisés y siempre a Moisés y fundáis vuestra creencia en la autoridad extraña de un hombre particular". No quiere que así sea en lo que lo comprende: "No exijo que nadie, acudiendo a mi autoridad, la acepte... someto mi enseñanza a la crítica de la razón universal que es la que determina que cada uno crea o no crea"[74].

Pero se plantea entonces un problema singular: ¿Cómo esta enseñanza de Jesús ha podido hacer que surja una religión de autoridad, una religión "positiva", como dice Hegel?

A los mandamientos que imponían un sometimiento ciego, una obediencia sin alegría y sin amor, Jesús opone su exacta antítesis, un interés y hasta una necesidad del hombre[75]. De esta manera la ley pierde su objetividad, su "positividad", su heteronomía. Contrariamente a Kant, Hegel estima que reemplazar una ley exterior por la ley interior de la sola razón no dejaba de lado sino a medias esta heteronomía, esta "positividad": "La diferencia —sostiene— no consiste en que unos se conviertan en esclavos mientras los otros sean libres, sino que los primeros tienen su amo fuera de ellos, mientras que el segundo lo lleva en sí

[70] *Vie de Jésus*, trad. Rosca, p. 49.

[71] Ibíd., p. 57. Subrayemos, de paso, que ese rechazo del dualismo señala cómo Hegel se separa ya de Kant.

[72] Ibíd., p. 73.

[73] Ibíd., p. 90.

[74] Ibíd., p. 74.

[75] *El espíritu del cristianismo y su destino*, trad. francesa, p. 26.

mismo y es por ello su propio esclavo; para lo particular: tendencias, inclinaciones, amor pasional, sensibilidad, o como prefiera llamársele, lo universal es necesaria y eternamente algo extraño y objetivo; subsiste una positividad indestructible"[76]. Destruir esta exterioridad, esta objetividad, esta "positividad" de las leyes es mostrar que ellas están fundadas en una necesidad del hombre, en la naturaleza, en su entera naturaleza.

La crítica de la concepción de Abraham se torna en Hegel cada vez con mayor precisión, una crítica del dualismo kantiano.

El Cristo de la *Vida de Jesús* difiere de un "profeta kantiano": La autonomía que predica no es la de la razón que se opone a la naturaleza: es la espontaneidad viva del hombre total, con sus sentimientos y su intelecto, contra los mandamientos o dogmas esclerosados, exteriores y hostiles; contra el dualismo kantiano, Jesús "quería restaurar al hombre dentro de su totalidad"[77].

La relación de dominio entre amo y esclavo, que Hegel señala para caracterizar la religión de Abraham, no es abolida por Kant: Abraham, que no es amo de las fuerzas de la naturaleza ni de las fuerzas sociales, proyecta más allá de él un Dios que es el amo y con el cual ha establecido una alianza. El postulado de Dios, en la *Razón práctica* de Kant, evoca una actitud similar.

Cuando Hegel definió la "religión positiva", fue más lejos en el paralelo: "Toda religión positiva parte de algo opuesto, de algo que no somos y que debemos ser; postula un ideal ante su ser; para que pueda creerse en este ideal, éste debe ser una potencia"[78].

Por otra parte, también en Kant, el ideal no pertenece al orden del ser sino del deber ser. "Por esta actitud la positividad no está suprimida sino en parte[79]." La moral de Kant, sostiene muy bien Peperzak, es una "positividad interiorizada"[80].

Para restablecer de manera viva el vínculo entre el hombre y lo divino, para pasar de la alienación de Dios a la reconciliación con Dios, Jesús ha instituido una nueva mediación: el amor. Ha sustituido la relación del amo y el esclavo por la relación del Padre con sus hijos.

A la heteronomía, a la positividad, no sólo opone la razón, como Kant, sino el amor.

Pero Hegel denuncia la mentira de un amor universal abstracto: "El amor de los hombres concebido como que debe extenderse hacia todos aquellos de los cuales nada sabemos, a aquellos con los que no tenemos amistad ni relación alguna, ese amor universal es una invención

[76] Ibíd., p. 31.
[77] Nohl, p. 206.
[78] Nohl, p. 385.
[79] Nohl, p. 265.
[80] Trabajo citado, p. 165. Más adelante volveremos sobre este aspecto al estudiar la crítica hegeliana del método de Kant.

estúpida, aunque característica en las épocas que no pueden eludir postular exigencias ideales, virtudes relativas a entes de razón, para investir por medio de esos objetos de pensamiento una apariencia más brillante, en el momento en que su realidad es tan pobre"[81].

Un ser pensado no puede ser amado. El amor no se adapta a ninguna universalidad abstracta. El amor es idéntico a la vida: es totalidad concreta, universalidad concreta. Sólo por él la ley puede devenir viva y la virtud no ser un "deber". "Amar a Dios es sentirse en el todo de la vida, sin límites, en lo infinito"[82]. "En el amor, el todo no es contenido como en la suma de una pluralidad de seres particulares, separados; en él se halla la vida como desdoblamiento de sí y como unidad consigo mismo; el amor debe recorrer un ciclo de formación desde la unidad no desarrollada hasta la unidad realizada"[83].

Mas este amor, coextensivo a la vida misma y que no es sino la conciencia en el hombre de la unidad de la vida, "se irrita en presencia de lo que aún está separado, de lo que es objeto de posesión"[84]. "Esta unión del amor es ciertamente total, pero no puede serlo sino en la medida en que los seres distintos sólo se opongan como el amante y el amado o por consiguiente, cada opuesto sea un órgano de algo viviente; por otra parte los amantes se hallan en relación con mucha realidad muerta, poseen muchas cosas... y también aun son capaces de oponerse en diversas formas en la adquisición y oposición de bienes y distintos derechos...; y si la posesión y la propiedad tienen tanta importancia para el hombre y ocupan tanto lugar en sus desvelos y pensamientos, los amantes tampoco pueden abstenerse de reflexionar en este aspecto de sus relaciones..."[85]

El amor podría de tal manera ser el mediador entre lo finito y lo infinito, entre el hombre individual y la totalidad divina sin este obstáculo: la opacidad objetiva de la propiedad que impide a los propios amantes formar una unidad viviente, participar en la totalidad divina de la vida.

Con más razón sucede así en un pueblo cuando los intereses privados han enervado la unidad de la ciudad. "El amor recíproco de gran cantidad de hombres... exige uniformidad de espíritus, de intereses"[86]. ¿Qué puede sobrevenir "cuando las relaciones de derecho público sólo se refieren a la propiedad"? El Reino de Dios no es de este mundo, "los ciudadanos del Reino de Dios devienen personas privadas opuestas de un Estado hostil y se excluyen de él"[87]. "La existencia de Jesús

[81] Nohl, p. 283.
[82] Nohl, p. 283.
[83] *L'esprit du christianisme et son destin*, anexo IV, p. 142.
[84] Ibíd., p. 143.
[85] Ibíd., ps. 145-147.
[86] Ibíd., p. 101.
[87] Ibíd., p. 107.

consistió, pues, en separarse del mundo y encontrar refugio en el cielo, en reconstruir en la idealidad una vida desquiciada"[88].

Hegel señala con energía este divorcio, que expresa el fracaso de una tentativa real de mediación entre lo finito y lo infinito, entre el cielo y la tierra. "El amor, expresa Niel[89], es la primera forma que asume el movimiento de mediación."

Hegel subraya la antítesis: "Jesús podía tanto participar en el destino de su pueblo, mas por lo mismo realizaba de manera incompleta su naturaleza concebida para el amor, o bien tomar conciencia de su naturaleza, pero entonces no podía realizarla en el mundo... Para alcanzar totalmente la conciencia de su naturaleza, que era el amor, Jesús debió renunciar al efectivo sentimiento de ésta, a animarla de hecho y en realidad, por eso ha elegido la separación de su naturaleza y del mundo"[90].

Esta primera escisión entre el mundo y el amor aún no aporta una respuesta completa a la pregunta que se plantea Hegel: "¿Cómo hemos podido esperar que un maestro, que se ha declarado adversario no de la religión establecida sino sólo de la idea, moralmente supersticiosa, que satisface las exigencias de la ley moral observando ciertas prácticas... diera lugar al nacimiento de una religión positiva (vale decir, basada en una autoridad aunque sin colocar, o por lo menos no con exclusividad, el valor del hombre en la moral?"[91].

Durante el tiempo que Jesús estuvo entre sus discípulos, éstos vivieron realmente, aunque en un círculo restringido, el amor que les fue predicado como ley inmanente de la vida.

Pero este amor, que ya en el propio Jesús no podía realizarse universalmente en el mundo, devino cada vez más limitado y abstracto. "Su religión, su fe en la vida pura estaba adherida al individuo Jesús; éste era su lazo viviente... Por su muerte se encontraron arrojados en la escisión entre lo visible y lo invisible, entre el espíritu y lo real... como su amor, separado del mundo, no se manifestaba en el curso de la vida... ni en la cultura de los vínculos naturales... era menester un criterio para reconocerlo... debía reconocerse en un signo objetivo. Pero éste era la identidad de la fe, la identidad de los que han recibido la misma doctrina de un maestro común. Es un aspecto característico del espíritu de la comunidad, que lo divino, la realidad que los unió tuviera la forma de un *dato*"[92].

Desde entonces, dice Hegel, "los cristianos han llegado al punto en que estaban los judíos"[93]. Su religión se convirtió en una religión

[88] Ibíd., p. 100.
[89] Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, p. 62.
[90] Nohl, ps. 328-329.
[91] Ibíd., p. 155.
[92] *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 118.
[93] Nohl, p. 208.

de autoridad, una religión "positiva": "Es ése su destino, concluye Hegel, que la Iglesia y el Estado, el culto y la vida, la piedad y la virtud, la acción divina y la acción en el mundo no pueden fundirse jamás en una sola realidad"[94].

Esta noción de "positividad", que preludia la noción de alienación[95], adquiere gran importancia en el pensamiento del joven Hegel.

La "positividad" es en primer término *obligación* para la voluntad en oposición a la libertad: "Una religión positiva implica sentimientos que son impresos por compulsión en las almas; acciones que son efecto de un mandamiento y el resultado de una obediencia realizados sin interés directo"[96]. Aquí positividad es sinónimo de heteronomía: el hombre no es libre, responde a una ley que no se ha dado. Pero el sujeto no es el individuo, como en Kant; tiene un carácter histórico y social. El ideal griego escapa a la positividad porque en la ciudad se realiza la coincidencia de la autonomía moral del sujeto singular con la colectividad democrática de la totalidad del pueblo.

Para el pensamiento la "positividad" es *lo dado* en oposición a lo que es *producido por el espíritu*. Es la exterioridad. La lucha contra la positividad es aquí la lucha por la independencia respecto de los dogmas.

En ambos casos, la "positividad" es lo que obstaculiza la libertad creadora del hombre en el pensamiento o en la acción, ya sea que se trate de lo dado irracional o de una ley impuesta de afuera. En su perspectiva idealista, Hegel ubica sobre el mismo plano la verdadera objetividad del mundo exterior y la objetividad ilusoria de los dogmas y los mandamientos.

Hegel definió la positividad como lo opuesto directo de la reconciliación que él busca en sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad: "Allí donde sujeto y objeto, donde libertad y naturaleza están unidos en el pensamiento de tal manera que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí es donde existe lo divino"[97]. Por el contrario, "cuando hay separación eterna en la naturaleza, cuando lo que no puede estar unido lo está, allí hay positividad"[98].

Así la noción de "positividad" expresa en forma aún mal elaborada el problema central de la filosofía de Hegel, el que se expresará de manera más completa y sobre todo más dialéctica en el concepto de

[94] *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 125.

[95] "Pero si está en contra de los derechos de la razón... someterse a un código impuesto de afuera, todo el imperio ejercido por la Iglesia es injusto; ningún hombre puede renunciar a su derecho de darse a sí mismo su ley y no rendir cuenta más que a sí de su observancia, pues por esta *alienación* dejaría de ser hombre." (Nohl, p. 212.)

[96] Nohl, p. 139.

[97] Nohl, p. 376.

[98] Nohl, p. 377.

alienación: el problema del acuerdo total con un mundo en el cual el hombre se reconoce y se siente satisfecho en él. Problema que en forma abstracta se expresa en el de las relaciones entre el sujeto y el objeto, entre el individuo y el todo.

La positividad es, pues, lo contingente, y también lo histórico, ya sea que se trate de un dogma o de una ley que tenga su fuente en una "revelación" exterior acaecida en determinado momento de la historia y que se trasmita por tradición. "Este elemento histórico en general se designa como autoridad" [99]. Eso es lo que ha sucedido con el cristianismo: "Una religión que no es positiva puede devenirlo; ésta permanece entonces como herencia del pasado. Dentro de una religión pueden pasar por sagradas, acciones, personas, recuerdos. La razón prueba la contingencia de todo esto" [100].

En la época de Berna, Hegel tiene una concepción *estática* de la positividad: el hombre ha perdido su libertad originaria cayendo bajo el dominio de la positividad. Debe reconquistar su libertad perdida. La Revolución Francesa restituye el ideal de la "ciudad antigua".

Más tarde, desde el período de Francfort, Hegel elabora una concepción histórica, dialéctica, de la positividad: una idea o una institución se *convierte* en positiva cuando la abandona el espíritu que la anima, cuando es sobrevivencia. Un producto de la actividad humana se ha cosificado: primero conforme a las costumbres de un pueblo, se ausenta el espíritu que lo anima, se desprende de la vida, ha perdido el *sentido* que le confería el hombre en tiempos de su creación; se ha tornado en una cosa, un ser muerto. La noción de positividad está por anticipado muy próxima a la de alienación, que en su momento será el eje del pensamiento de Hegel en la época de Jena y de la *Fenomenología del Espíritu.*

La historia, pues, no será más que la historia de la actividad social de los hombres. La positividad se dialectiza: cada creación humana muere y se fija como objeto fetichizado. El análisis de la realidad económica —como lo veremos más adelante— permitirá a Hegel descifrar ese fenómeno. Su problema será cómo volver a dar vida y movimiento a ese ser rígido. La noción de alienación toma entonces su sentido pleno, práctico y dialéctico: es una actividad humana que se congela; el desarrollo histórico entra en contradicción con ella para destruirla.

Hegel ya no opone a la religión "positiva" una religión "natural" cuyas enseñanzas y mandamientos se deducen de una naturaleza humana inmutable y de una razón eterna. Ya trata de conciliar la historia y la razón. Aparece aquí un gran tema de la madurez: el de la dialéctica. Hegel pensará en racionalizar por la dialéctica la estructura del tiempo, como Descartes, por la geometría analítica, ha racionalizado la estruc-

[99] Nohl, p. 145.
[100] Nohl, p. 143.

tura de la extensión. Hegel dirá en la *Fenomenología del Espíritu*: "Si precedentemente la esencia era expresada como unidad del pensamiento y de la extensión, ahora habría que tomarla como unidad del pensamiento y del tiempo" [101].

Lo importante en la etapa a que hemos llegado en el desarrollo del pensamiento hegeliano, vale decir, la época de Francfort (1797-1800), es que él ha renunciado a encontrar una solución de alguna manera "estática" a su problema político teológico fundamental de la unión del individuo y la sociedad, de lo finito y lo infinito: consideraba esta solución como necesariamente histórica. Una armonía política realizada en un período de la historia puede deteriorarse y destruirse. Una religión primitivamente libre puede tornarse "positiva". Lo que habrá que racionalizar es el devenir, la historia.

Como heredero de la filosofía de las "luces", a fin de poder resolver el problema de las relaciones entre el hombre y lo divino, Hegel ha descartado en primer término toda la red de comunicaciones del cristianismo tradicional entre el cielo y la tierra: encarnación, redención, gracia, sacramentos, milagros, etc.

Sin embargo Hegel no ha buscado la mediación en el Mediador.

Ha tratado de "pensar la vida" en su unidad, esto es, la inmanencia viviente del todo en las partes, ha tratado de vivirla también por el amor, en su totalidad concreta. Su concepción de Dios se mantiene constantemente en el plano de la inmanencia, trátese de una elevación del hombre hacia lo divino o de un desarrollo de lo divino que adquiere en el hombre conciencia de sí. El hombre no puede esperar de Dios la lucidez ni la fuerza para realizarse con plenitud, es decir, llegar a la reconciliación de lo finito y lo infinito. "Reconciliación y ser son sinónimos" [102], anota Hegel en una fórmula que resume el espíritu de su doctrina. Esta es la empresa del hombre. Algunas de sus fórmulas ya anuncian a Feuerbach: "Ese fue un mérito reservado a nuestro tiempo, reivindicar como propiedad del hombre, al menos en teoría, los tesoros derrochados en los cielos, mas ¿cuál será el siglo que reunirá la fuerza para hacer valer en la práctica ese derecho y asegure esta propiedad?" [103].

"La elevación del hombre de la vida finita a la infinita es religión", afirma Hegel en el *System-Fragment* [104]. Mas esta religión es puramente humana: ella plantea al hombre un problema que éste tiene la responsabilidad y el poder de resolver. Toda su filosofía es una tentativa para realizar ese tránsito.

101 *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, t. II, p. 307.

102 Nohl, p. 384.

103 Nohl, p. 225.

104 Nohl, p. 347.

Él creyó demasiado cómodo este tránsito, demasiado inmediato en tiempos de la embriaguez panteísta de su poema *Eleusis*:

> Lo que llamaba yo se desvaneció,
> Me abandono a lo infinito
> Soy en él, soy todo, sólo soy él.

Cuando a los veinte años Hegel advirtió en la Revolución Francesa la respuesta a los problemas planteados por la situación de Alemania, creyó descubrir el modelo más perfecto de libertad, de armonía entre el individuo y la sociedad y por consiguiente, de armonía interior del individuo entre su razón y sus pasiones, en la Ciudad y la religión de los griegos.

Pero el desarrollo mismo de la Revolución Francesa y las resistencias con las cuales se enfrentó, en Francia y más aún en Alemania, el antagonismo cada vez más evidente entre el ideal de "voluntad general" y los intereses privados, sus coaliciones y sus rebeliones, fueron una experiencia que condujo a Hegel a investigar en las fuentes históricas de esa afirmación del individuo, de la particularidad contra el todo. El estudio de la disgregación de la ciudad antigua, del nacimiento del cristianismo y su evolución, lo conduce a una concepción más compleja y más rica de la libertad. A la participación activa del hombre en su ciudad terrestre se agrega una exigencia nueva: la de la irreductible subjetividad del hombre. La problemática de Hegel se hizo más compleja. A partir de entonces el problema de la libertad se plantea en términos nuevos: *¿Cómo reencontrar la inmanencia viva de la totalidad social en el hombre integrando el momento de la separación, el momento de la subjetividad?* La libertad se definió siempre por la participación en el todo, pero a través de la autoconciencia.

Con el cristianismo la conciencia ha conocido un doble desgarramiento: la oposición de dos mundos, el del más allá y el del más acá, e igual oposición es trasladada al interior del hombre. El universo cristiano es el de la conciencia infeliz.

Hegel no ve en ello un accidente de la historia sino una necesaria ley de desarrollo: de ahora en adelante, para alcanzar la felicidad hace falta transitar a través de la desdicha. Este es un tema clave en la obra de Hölderlin y de Goethe.

También constituye la idea dominante de la filosofía de la historia de Hegel, para el cual la historia es el advenimiento de la libertad. Pero la progresión no es lineal. En la Introducción a sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, en las que su sistema idealista alcanza su mayor expansión, Hegel dará la fórmula más clara del carácter contradictorio, dialéctico, de ese progreso, carácter contradictorio que Hegel había descubierto primero en Rousseau y su concepción de la civilización.

Al comparar la evolución natural con el progreso de la historia y

del espíritu, escribirá Hegel: "El individuo orgánico se produce a sí mismo, llega a ser lo que él es en sí... Esta evolución se produce de manera inmediata, sin obstáculo ni oposición. Nada puede mezclarse entre el concepto y su realización, la naturaleza del germen determinado en sí y la existencia que le corresponde. En el espíritu es diferente. El tránsito de su determinación a su realización tiene lugar merced a la conciencia y a la voluntad, las que al comienzo están sumergidas por completo en su vida natural inmediata; como objeto y fin, ellas tienen en primer término la determinación natural como tal, la que por el hecho de ser el espíritu lo que la anima es ella misma infinita en cuanto a su ambición, su potencia y su riqueza. *De este modo el espíritu en sí se opone a sí mismo*; es para sí mismo el verdadero obstáculo hostil que debe vencer; la evolución, la serena producción en la naturaleza, constituye para el espíritu una dura lucha, infinita, contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero éste se le oculta y en esta alienación de sí mismo, se siente confiado y pleno de alegría. De este modo, la evolución no es una simple manifestación, sin esfuerzo y sin lucha, como la de la vida orgánica, sino el trabajo forzado y duro sobre sí mismo" [105].

Este anticipo sobre el desenvolvimiento del pensamiento hegeliano, al mostrar el punto de llegada de su trayectoria, nos permite comprender mejor el sentido de las marchas iniciales: Hegel se esfuerza por sobreponerse al pesimismo de Rousseau reemplazando el criterio demasiado simple de progreso, tal como lo había elaborado la filosofía de las "luces" (por ejemplo, Condorcet), por una concepción del progreso de la libertad que integra el momento de la separación, de la destrucción de la unidad, de la autoconciencia, que es una conciencia infeliz.

Hegel ha tratado de realizar la síntesis del helenismo y del cristianismo; del helenismo en que el hombre, en la unidad viviente de la ciudad, no ha tomado conciencia de su desdicha, y del cristianismo en que el hombre, que ha llegado a la autoconciencia más afinada, al desgarramiento y a la desesperación, no ha tomado conciencia de su felicidad.

EL GIRO DE TERMIDOR

El desarrollo del pensamiento de Hegel se halla profundamente ligado a los acontecimientos, a la vida concreta, a la historia. El gran giro que se produce en su reflexión al final de su estada en Berna y después en Francfort, sería difícilmente inteligible si no se tuviera en cuenta la toma de posición de Hegel respecto de la dictadura jacobina en Francia. Hyppolite se refiere con acierto a "la gran experiencia me-

[105] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 58.

tafísica que se efectúa durante el año 1794, la de la realización de la libertad absoluta"[106].

El Terror sometió a una prueba práctica la idea de "voluntad general", tal como la había concebido Rousseau y que al comienzo había adoptado Hegel. Rousseau forjó una eficiente maquinaria de guerra contra el sistema feudal de las "órdenes" y de los privilegios al afirmar: "Para tener el enunciado de la voluntad general, es indispensable que no haya sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine según su parecer"[107].

En nombre de ese principio, la burguesía había arrasado todos los particularismos de origen feudal. El Terror era la expresión de esta "voluntad general". "No tenéis nada que pactar con los enemigos del nuevo orden de cosas y la libertad debe vencer a cualquier precio", proclamó Saint-Just el 19 de Vendimiario del año II. Este es el "despotismo de la libertad".

El pueblo y la burguesía en su conjunto aplaudieron esta empresa en tanto ella se limitó a romper las trabas feudales. Pero cuando la lógica de ese sistema de gobierno, que pretendía ver en el hombre nada más que al ciudadano, que no sólo amenazaba los particularismos y los intereses feudales sino los particularismos y los intereses burgueses, la política de Robespierre fue cuestionada por la clase misma que constituía la fuerza dirigente de la Revolución. Robespierre debió entonces sucumbir: "La necesidad lo abandona", escribió Hegel[108]. En efecto, el Terror dejó de ser una necesidad histórica para la burguesía cuyos objetivos se habían logrado: había sido arrasado el orden feudal. A partir de entonces el Terror le resultó insoportable. La tentativa de realización de la "voluntad general", de la razón y de la libertad sobre la tierra le parecía criminal desde que había cesado de servir a sus intereses de clase. Esta comienza a ver en el Comité de Salvación Pública y en Robespierre una monstruosa empresa de exterminio terrorista de la particularidad. Hegel en su polémica contra Fichte, acusará a ese régimen de conducir a la inquisición policial: "Al perseguir este ideal de los Estados, no existe un acto, un movimiento que necesariamente no deba estar sometido a una ley, puesto bajo control inmediato y supervisado por la policía y otras instituciones", de manera que "en un Estado con una constitución establecida según ese principio, la policía sabe bien dónde se halla y qué hace cada ciudadano en cada hora del día"[109].

Lo que en realidad se reveló como imposible el 9 de Termidor fue la tentativa de instituir un Estado ético, una verdadera realización de

[106] Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, p. 76.
[107] Rousseau, *El contrato social.*
[108] *Cours de philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 248.
[109] *Differences des systemes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Méry, p. 132.

la "voluntad general", que destruía sólo la forma feudal del privilegio, y permitía que subsistiera la forma burguesa de la propiedad privada, es decir, la pretensión de no considerar más que los derechos del ciudadano y olvidar los del hombre burgués, del propietario privado, el que triunfó el 9 de Termidor. "Después de la caída de Robespierre, el progreso político que había querido sobrepasarse a sí mismo, que había pecado por exceso de entusiasmo, comienza a realizarse sólo prosaicamente. Bajo el gobierno del Directorio, la sociedad burguesa, a la cual la propia Revolución Francesa había liberado de las trabas feudales y había reconocido oficialmente, aunque el Terror haya querido sacrificarla a una concepción antigua de la vida política, manifiesta una formidable vitalidad... La sociedad burguesa está en efecto representada por la burguesía. La burguesía inaugura entonces su régimen. Los derechos del hombre dejan de existir; sólo son teoría" [110].

En este conflicto entre el hombre y el ciudadano, vale decir, entre el ciudadano ideal y el hombre burgués, el propietario es el que ha triunfado. Hegel ha tenido clara conciencia que el gran obstáculo en la "voluntad general", es la propiedad privada, el derecho privado que la protege, la riqueza que permite acumular, las coaliciones y las facciones que ella reintroduce dentro del Estado.

La revolución burguesa ha sido hecha contra la alienación feudal, pero ha fracasado en establecer una relación armónica entre el individuo y el todo. Aparece una nueva alienación, un nuevo muro entre el ciudadano y el Estado: el del interés privado. La libertad debe superar el nuevo obstáculo. Comienza una nueva dialéctica: la de la riqueza y el Estado, a la que Hegel estudiará más tarde en su *Filosofía del derecho* cuando subraye la oposición entre la "sociedad civil", aquella de los hombres privados y sus propiedades, y la "sociedad política". Hegel aborda este nuevo aspecto del problema durante su estada en Francfort y en sus cursos sobre la filosofía del espíritu en Jena.

* * *

La importancia que Hegel asigna a la gran "experiencia metafísica" de la Revolución Francesa es tal que los "momentos" de esta revolución corresponden a los "momentos" de la evolución de su pensamiento.

Se ha vuelto tradicional en los estudios sobre las obras juveniles de Hegel y la formación de su doctrina, definir las etapas según las sucesivas funciones que ocupó: los años de escuela en Stuttgart, hasta 1788; luego su vida de estudiante en el seminario de Tubinga (1788-1793); su preceptorado en Berna (1793-1796), después en Francfort (1797-1800); su nombramiento en la cátedra de Jena en 1800, y así sucesiva-

110 Marx, *La Sainte Famille, Oeuvres philos.*, II, ps. 219-220. (Hay traducción castellana.)

mente. Esta división se parece en mucho a los datos biográficos que se exige a los funcionarios en el curso de su carrera donde sólo emergen como acontecimientos notables las fechas de sus cambios de destino o de sus promociones. El fermento interior de una vida o de un pensamiento raramente se define en forma tan monótona, sobre todo referido a Hegel, que gustaba decir que la lectura de los diarios era la plegaria matinal del hombre moderno, su manera de reencontrar cada día el medio de insertarse en el mundo concreto, situarse en él y sentirse penetrado por su devenir.

Desde ese punto de vista más acorde con la realidad concreta de la historia y con el personaje Hegel, sería más lógico adoptar otro método cronológico: recordar que Hegel ingresó en el seminario de Tubinga dos años después de la muerte de Federico II, esto es, en un momento en que la "filosofía de las luces" se había difundido en Alemania, y que fue preparado para recibir la más grande conmoción intelectual de su juventud en 1789, que constituyó para él la apoteosis y la encarnación viva de esa filosofía. Durante sus estudios teológicos estallan en Francia y luego en Europa formidables acontecimientos. 1792 es el año de Valmy al que también Goethe saludará como el comienzo de una nueva era; fue el año en que Schiller fue proclamado ciudadano de honor de la República francesa.

En 1793, ocurre algo más que el desplazamiento de Hegel de Berna a Francfort y el punto crucial en la órbita de su pensamiento está dado en especial por el desarrollo de la dictadura jacobina y su caída el 9 de Termidor.

Entonces comienza para Hegel una "revisión desgarrante" de los primeros entusiasmos revolucionarios al final de su estada en Berna y durante todo el período en Francfort. "El giro decisivo de la evolución del joven Hegel nos parece el pasaje de una filosofía revolucionaria y negativa con relación al mundo, a una filosofía de reconciliación", recalca criteriosamente Peperzak [111]. Lo que confiere unidad a este período, es la experiencia de la política del Directorio en Francia, desde 1795 a 1799, y su repercusión en Alemania donde la exportación militar de la Revolución Francesa planteó el problema de la unidad nacional alemana. Este es un aspecto importante en el drama que vivió Hegel y que reflejará en sus juicios sobre la guerra [112], referidos a que los

111 Obra citada, p. XV.

112 Especialmente en su *Filosofía del derecho*, Hegel se refiere al "elemento moral de la guerra, que no debe ser considerada como un mal absoluto... La guerra, como estado en el cual se advierte la vanidad de los bienes y las cosas temporales... es el momento en que la idealidad del ser particular recibe lo que es debido y se convierte en una realidad. La guerra tiene esta significación superior que, como he dicho antes, la salud moral de los pueblos se mantiene en su indiferencia frente a la fijación de las especificaciones finitas de igual manera que los vientos protegen al mar contra el reposo en que lo sumiría una tranquilidad durable, como una paz durable o eterna sumiría a los pueblos... Las guerras exitosas im-

grandes acontecimientos de la historia *interna* de Alemania nacieron de las revueltas *exteriores*: ya se trate de la catástrofe de la guerra de Treinta Años que detuvo por un siglo y medio el destino de ese país al imponerle un fraccionamiento mortal; ya de las guerras de la Revolución Francesa que, por el contrario, plantearon el problema de la unidad alemana, o de las guerras napoleónicas que condujeron a Prusia a una profunda reforma interna para reparar las consecuencias del desmoronamiento de Jena.

Durante el período crucial en que Hegel, primero en Berna, después en Francfort, traza los grandes lineamientos de su futuro sistema, los soldados del año II están en vías de convertirse en soldados de Napoleón; comienza a plantearse para Alemania el problema que dominó su historia durante todo el siglo XIX: unidad con libertad, o unidad antes que libertad, vale decir, sin libertad.

El Código Federico, símbolo político de esas contradicciones, promulgado en 1796, diez años después de fallecer Federico II, ya está deformado por la reacción feudal.

Hegel ambiciona "pensar la vida" en su grandiosa complejidad y elevar la filosofía de ese mundo en plena metamorfosis al nivel del acontecimiento. Lo anima el mismo sentimiento de Schiller que pasó del drama burgués al drama histórico y escribió en el prólogo de *Wallenstein* (1799):

> La nueva era que comienza para el arte de Talía
> otorga al poeta la audacia de abandonar la antigua senda
> Y salvando el cerco estrecho de la vida burguesa,
> De trasladaros a una esfera más alta,

---

piden las conmociones internas y consolidan el poder interno del Estado" (parág. 324, nota). "En las guerras... tenemos luchas por el reconocimiento de cierto valor y ese es el rasgo que le confiere significación para la historia universal" (parág. 351, nota). "Como la historia es la encarnación del espíritu, en forma de acontecimiento, de la realidad natural inmediata, los grados de evolución están dados como principios naturales inmediatos... Cada pueblo recibe uno" (parág. 346). "El pueblo que recibe tal elemento como principio natural, tiene la misión de aplicarlo en el curso del progreso como autoconciencia del espíritu universal en desarrollo. Ese pueblo es el que domina en la historia universal en la época correspondiente... es el representante del grado actual de desarrollo del espíritu del mundo; los otros pueblos no tienen derechos" (parág. 347).

Esta concepción de la guerra y su papel histórico, primero elaborada por Hegel en tiempos de la Revolución Francesa y su prolongación napoleónica, de Valmy a Jena, en que los soldados del año II, luego de Bonaparte, encarnaban el nacimiento del nuevo mundo y su victoria sobre el pasado feudal, se transforma en el propio Hegel al convertirse en ideólogo oficial de la Prusia de Federico-Guillermo III, en apología de la guerra por la unidad de Alemania y en los epígonos del nacionalismo prusiano para proporcionar un fundamento teórico a las ambiciones del pangermanismo y del "pueblo elegido".

Digna al fin del momento sublime de la historia
En que vivimos nuestra vida mortal...
...Y ahora, en el arduo giro de este siglo
En que la realidad misma ha devenido Poesía,
...En que estalla la lucha por las grandes apuestas
De la humanidad: libertad o esclavitud,
Puede el arte con sus claroscuros sobre la escena
Remontar más alto vuelo: puede, debe,
Para que la escena del mundo no lo avergüence.

"La realidad misma ha devenido poesía", decía Schiller. "Reconciliación de lo divino con el mundo", dirá Hegel. El designio de la filosofía, el designio de "pensar la vida", para Hegel consiste en realizar el pasaje de lo finito a lo infinito, la unión de sus aspiraciones espirituales y la realidad histórica.

RECONCILIACIÓN Y DESTINO

Hegel padeció hasta allí trágicamente el dualismo de lo ideal y lo real, de la libertad y la necesidad, de la positividad. El problema, para él, consistía en reconciliar ambos extremos, integrar la necesidad dentro de una concepción concreta de la libertad.

Tropezaba contra lo dado irreductible de la historia. La noción de "positividad" siempre tuvo en él un sentido peyorativo: por tanto siempre se esfuerza por integrarlo como un momento en el desarrollo de la totalidad. "No es necesario destruir el objeto, sino reconciliarlo" [113]. Hegel extrajo de la tragedia griega una noción que, piensa, le permitirá interiorizar lo dado hasta entonces impenetrable al espíritu: la noción de "destino".

Los dioses de los griegos son los amos de la naturaleza, los amos de todo por lo cual el hombre puede sufrir o ser feliz. Pero no tienen ningún poder en el reino de la libertad. El hombre, por consiguiente, puede enfrentar a sus dioses, amos de su destino, y oponerles su libertad como el *Prometeo* de Esquilo. Las leyes morales no son dadas por el cielo, y el hombre puede oponerse a los dioses, como la libertad a la naturaleza.

Cuando decayó la Ciudad griega, cuando el hombre perdió su libertad política y se tornó impotente en la sociedad como otrora en la naturaleza, atribuyó el poder a sus dioses o a su Dios en el reino de la libertad: desde entonces, Dios le dictaba sus mandamientos y sus leyes.

Así nos alejamos de la concepción helénica del "destino" que no

[113] Nohl, p. 394.

comprendía la libertad del hombre. "Edipo en Colonna", en la tragedia de Sófocles, proclama: "¡He cometido faltas, oh extranjeros! Las he cometido contra mi voluntad, ¡los dioses son testigos! Ningún daño llega por mí... He sido precipitado a semejantes males por la voluntad de los Dioses... Ese es mi destino". Acepta ese destino como *suyo*. No es una ley exterior, ajena, sino la ley de su propia vida. Hegel parece pensar precisamente respecto de Edipo en Colonna y en Antígona cuando comenta sobre el Destino: "El destino es incorruptible e ilimitado como la vida; no sabe de relaciones dadas, de diferencias de enfoque, de situación, de lo que circunscribe la virtud; allí donde la vida ha sido herida, por más acorde con el derecho que sea el modo en que ello se produce, cualquiera sea la presunción, entonces aparece el destino, y por esta causa puede decirse que la inocencia no ha sufrido jamás, pues todo sufrimiento es una falta. Pero el honor de un alma pura es tanto mayor cuanto con más conciencia haya herido la vida por conservar lo que en ella hay de superior; para un alma impura el crimen es más negro cuando con más conciencia haya herido la vida" [114]. No existe una "naturaleza" humana abstracta, y luego acontecimientos o acciones que le serían radicalmente heterogéneos. "El destino es aquello que el hombre es... El destino es la autoconciencia pero como de un enemigo" [115].

Por el hecho mismo que el individuo, trátese de un hombre o de un pueblo, tenga una realidad particular, que no se identifique de manera abstracta con el todo, necesariamente su vida comporta elementos irreductibles: el destino es la manifestación *particular* del *todo*.

El todo, para no ser una unidad abstracta, vacía, para ser el todo viviente, debe diversificarse en una multiplicidad de realidades concretas: el Todo está presente en cada una de ellas, mas no se limita a ninguna de ellas.

El destino, es la noción que permite a Hegel conciliar la racionalidad y la positividad: sin elementos "positivos", "históricos", la razón sería una unidad abstracta y vacía; sin racionalidad el dato positivo histórico no tendría sentido y estaría privado hasta de realidad.

El destino es la forma que adopta la necesidad histórica en la conciencia individual del hombre, la relación específica del hombre como individuo, con la positividad inexorable del mundo exterior.

Al tratar de pensar en la noción del destino el movimiento de la totalidad de la vida, Hegel se esfuerza por salvaguardar simultáneamente los derechos de la sociedad frente al individuo y las exigencias individuales del humanismo ante la sociedad.

Así lo finito está en lo interior de lo infinito, como uno de sus momentos.

114 Nohl, ps. 283-284.
115 Idem, p. 283.

Hegel trata de racionalizar una experiencia, como la del amor o la mística. "En el amor existe aun lo separado, mas no como separado, sino como uno y lo viviente siente a lo viviente"[116]. Lo mismo rige para la mística: Dios está en nosotros a la vez que fuera de nosotros.

El destino es entonces la vida en su manifestación múltiple y en su unidad. El amor nos reconcilia con él: "El sentimiento de la vida que se reencuentra a sí mismo es el amor, y en el amor se reconcilia el destino"[117].

El destino es en el individuo el modo de existencia de la totalidad, de la particularidad en lo absoluto. La inmanencia de lo finito en lo infinito es uno de los temas centrales del sistema hegeliano. En su primera forma tiene una resonancia mística.

Hegel anticipa una expresión que ya preludia su filosofía perfeccionada en el *System fragment* de 1800: "El concepto de individualidad implica oposición y nexo con la diversidad infinita. Un hombre no es una vida individual sino en tanto que es *otro* distinto de todos los elementos y de la infinitud de la vida individual exterior a él. No es una vida individual sino en tanto que es *uno* con todos los elementos, con toda la infinitud de la vida fuera de él. Sólo es en tanto que el todo de la vida está dividido. Él es una parte, todo el resto la otra. Sólo es mientras no es ninguna parte y nada se ha separado de él"[118].

De tal manera, cada realidad particular, cada experiencia individual es revelación de lo absoluto de la vida irradiada en la multiplicidad de sus expresiones concretas. Cuando en el hombre la totalidad toma conciencia de sí, se esboza un movimiento inverso de regreso a la unidad. El despliegue del todo en la diversidad y lo particular, es el movimiento de la vida. El movimiento de retorno por el cual el individuo vuelve a captar el todo en sí, es el Espíritu. "En oposición con la multiplicidad abstracta de lo que está muerto, puede llamarse Espíritu a la vida infinita, pues el Espíritu es la unidad viviente de lo diverso"[119].

En lo sucesivo, Hegel se inclinará a ver en cada cosa la manifestación de lo absoluto, y la misión de la filosofía, para él, es descubrir su verdad, vale decir, su relación con el todo.

Lo finito no tiene sentido ni realidad más que por lo infinito, del cual es la expresión limitada, esto es, provisional. Pues por el hecho mismo de su limitación, lo finito está ligado al todo sólo por el movimiento de su propia superación, de su propia muerte, que es la superación del individuo por el todo. Lo infinito no se realiza ni se despliega sino por la superación y el reemplazo de un ser finito por otro. El movimiento por el cual lo finito lleva en sí, por propia naturaleza, el principio de su propia destrucción, es el movimiento mismo de la vida como

116 Nohl, p. 389.
117 Idem, p. 283.
118 Nohl, p. 346.
119 Idem, p. 347.

totalidad. "Esto solamente es la verdadera naturaleza de lo finito que es infinito, que se trasciende en su ser. Lo determinado en tanto que tal, no tiene ninguna otra esencia que esta inquietud absoluta de no ser lo que es... Lo infinito en tanto que esta contradicción absoluta es la única realidad de lo determinado, y no un más allá, sino simple relación, puro movimiento absoluto y ser dentro de sí en el ser en sí" [120].

En el movimiento por el cual se engendra la totalidad orgánica y se despliega a través de la multiplicidad de los individuos, la superación de la muerte se identifica con la vida misma. Lo que Hegel llama entonces vida, es la unidad todavía oscura:

—del sujeto con el objeto;
—del todo con lo particular.

En ella no hay dualidad entre el concepto y la realidad.

La vida es la unidad objetiva finalizada que absorbe al objeto. Mientras que la objetividad pura que no se integra y vivifica por el sujeto, es la muerte.

A través de esta idea trágica del destino, y esta concepción de la vida, convertidas en los temas predominantes del pensamiento del joven Hegel, se expresa un profundo cambio de su actitud respecto del mundo. Esta "reconciliación" de lo finito y lo infinito, en cualquier forma que se manifieste, mística o conceptual, significa para Hegel, a mediados de 1799, una "reconciliación" con la realidad, con la muy burguesa realidad del régimen del Directorio que pronto se estabilizará por el Consulado. Después del movimiento de entusiasmo revolucionario que acometió a Hegel desde 1789 a 1794, la caída de Robespierre le hace sentir la imposibilidad de revivir la bella "obra de arte política" del helenismo. Desde 1794 a 1799, ha visto instaurarse en Francia un prosaico régimen burgués: la riqueza se interpone entre el Estado y el individuo, la selva de los intereses competitivos que describirá más adelante, en especial en su *Filosofía del derecho*, con el nombre de "sociedad civil". "La sociedad civil es el campo de batalla de los intereses individuales de todos contra todos" [121]. Entre el todo y su meta final inmanente, que para Hegel es el Estado, y la "subjetividad absoluta", cuyas profundidades ha revelado el Cristianismo al individuo, existe la esfera en donde se enfrentan los apetitos rivales de los individuos egoístas.

* * *

Este nuevo aspecto del problema, Hegel lo desarrolla en un artículo sobre *El derecho natural* (escrito en 1802). En este estudio se alza en

[120] *Logique de Iéna*, Lasson, t. XVIII, p. 31.
[121] *Filosofía del derecho.*

contra de una vieja tradición. El primer teórico del derecho natural, en Alemania fue Pufendorf que, en 1672, en su libro *El derecho natural* trató de fundamentar el derecho sólo en la razón. Pufendorf opone a la concepción teológica del derecho y a las legislaciones de hecho, una idea profundamente revolucionaria para su época y más aún para su país: el criterio de que el Estado ha sido instaurado *por* los individuos y *para* los individuos. Los individuos participan de la universal naturaleza racional del hombre. Para liberarse de la inseguridad del estado natural, concluyeron un pacto social por el cual se unen, luego otro pacto para asignarse un jefe, y un tercer pacto para constituir y organizar su Estado.

Esta teoría es esencialmente individualista: el Estado es la obra de los individuos y no tiene otra misión que la de proteger la libertad de los mismos.

Mas ella es susceptible de interpretaciones diversas, según se ponga el acento en el segundo contrato, que crea la autoridad de un monarca al que se le confiere el poder para limitar los derechos de cada uno en nombre del bien de todos (así puede justificarse cualquier "despotismo ilustrado") o, por el contrario, si se coloca el acento en el carácter contractual del Estado, por ejemplo, lo que condujo a Rousseau a sostener el criterio de la soberanía del pueblo.

Hegel parte de un punto de vista radicalmente opuesto: el del Estado orgánico donde el todo es anterior a las partes e inmanente a ellas.

Cada Estado expresa el espíritu y el destino de un pueblo determinado en la totalidad orgánica más vasta de la historia. Cada pueblo y cada Estado es un momento de lo absoluto, un momento de la manifestación de la vida, dice en esta etapa de su pensamiento; un momento del desarrollo de la Idea, dirá más tarde en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia.*

La idea de "naturaleza humana", según Hegel, es una abstracción vacía. ¿Cómo puede conocerse y definirse la naturaleza humana si no es por sus manifestaciones en la historia? Entonces, ¿por qué considerar sólo como auténtica la naturaleza humana en una de sus más primarias y groseras manifestaciones? Lejos de tratar de aniquilar el concepto abstracto de "naturaleza humana", se debe partir de la historia real para extraer de allí la ley de desarrollo interno que es la única que en su unidad orgánica concreta puede aprehender a la humanidad.

Hegel denuncia en esta teoría una segunda abstracción: que no sólo pretende ella abstraer a la "naturaleza humana" de su historia real, sino que opone el Estado a la naturaleza, como si éste fuera una construcción artificial extraña a la naturaleza [122]. Semejante dualismo es injustificable. No es posible, dice Hegel, fundar la "comunidad de seres vi-

[122] Véase *Enciclopedia*, parág. 502 (nota).

vientes" sobre esta "separación absoluta" de un Estado "contra natura". En efecto, dentro de tal concepción, "la libertad es algo simplemente negativo". "La comunidad de la persona y el prójimo debe por esencia ser considerada no como limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como su prolongación. La suprema comunidad es la suprema libertad, tanto en el poder como en el ejercicio, pero justo en esta comunidad suprema, desaparecen por completo la libertad como factor ideal, y la razón como opuesta a la naturaleza. Si la comunidad de seres racionales fuera esencialmente limitación de la verdadera libertad, sería en ella y por ella misma la suprema tiranía" [123].

Al oponer al racionalismo abstracto, que halla su modelo en las matemáticas y la mecánica, su concepción orgánica inspirada por el desarrollo de la vida, Hegel demuestra que en la concepción del "derecho natural", ese Estado del entendimiento no es una organización, sino una máquina: "el pueblo no es el cuerpo orgánico de una vida rica y en común, sino una pluralidad atomística y sin vida" [124].

Aún aquí se plantea un problema: después de haber rechazado la concepción del "derecho natural" y las relaciones mecanicistas que el método individualista y utilitario establece entre los individuos, trátase de mostrar la existencia de relaciones vivas entre los individuos y relaciones de las partes con el Todo entre el Estado y los miembros que lo componen.

Hegel se circunscribe pues al análisis de esas relaciones en la sociedad contemporánea.

Con notable seguridad de juicio, se nutre en la mejor fuente, en la más viva. Esta realidad alemana, atrasada y caótica, no podía seguir siendo dominada aún por el feudalismo.

Hegel escogió, para encarar los problemas políticos, la experiencia más avanzada de su tiempo: la de la Revolución Francesa. Para abordar los problemas económicos recurrió a la experiencia económica más nueva: la de la Revolución industrial en Inglaterra. Estudia esta experiencia a través de las obras de los pensadores que habían elevado esa realidad al más alto grado de elaboración teórica, a través de la obra de los economistas clásicos de Inglaterra, en especial, Adam Smith. Hegel elevará a la conciencia filosófica los problemas que planteó el desarrollo de la economía inglesa, tal como lo hizo con los problemas planteados por el desarrollo de la Revolución en Francia.

La realidad francesa, todavía candente, está mistificada por las ilusiones romanas incrustadas sobre el fondo real del régimen capitalista en formación. Por el contrario, Inglaterra, que había hecho su revolución burguesa en el siglo anterior, presentaba ese régimen en forma estable y los economistas ingleses habían reflexionado sobre esta

123 *Différences des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling*, p. 130.
124 Ibíd., p. 133.

nueva realidad forjando teorías cuyo carácter progresivo se debió al avance real de las estructuras económicas de su país en relación con todas las del continente. He ahí el problema principal de la política en los tiempos modernos: el de las relaciones de la economía con el Estado, ya se planteaba en toda su agudeza.

Hegel se inclina, entonces, hacia los economistas ingleses para hallar la respuesta a su problema, que no era sólo teológico-político sino económico y social.

Capítulo segundo

ANALISIS ECONÓMICO DE LOS DATOS DEL PROBLEMA

En su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Carlos Marx subraya que "la relación de la industria, del mundo de la riqueza en general, con el mundo político, es un problema fundamental de los tiempos modernos" [1].

Ese mundo de la riqueza, esta "sociedad civil", por oposición a la sociedad política, al Estado, Hegel lo estudia en los economistas ingleses. A comienzos de 1799, lee y comenta el tratado de economía política de James Stewart: *Inquiring into the principles of political economy*. Rosenkranz que ha tenido en sus manos el texto desgraciadamente desaparecido, indica que "en él se concentran todas las ideas de Hegel relativas a la esencia de la sociedad civil, que conciernen a las necesidades y al trabajo, la división del trabajo y los bienes de las diversas clases dentro de la sociedad, incluso los pobres y la policía, los impuestos, etc. Allí se encuentran una cantidad de extensas notas referidas a la política y a la historia... Stewart entonces era partidario del mercantilismo... Hegel ataca lo que hay de muerto en ese sistema y trata de salvar, en medio de la competencia y la mecanización del trabajo, la vida interior del hombre" [2].

Los magníficos textos de Hegel referidos a economía política, *Sistema de la eticidad* (1803), *La filosofía del espíritu de Jena* (1805), *Fenomenología del espíritu* (1807) y *La filosofía del derecho* (1821) evidencian que la fuente principal de la que se ha nutrido Hegel en esa materia, es la obra de Adam Smith.

¿Con qué espíritu Hegel abordará a Adam Smith y hará una asimilación crítica de su obra?

[1] Carlos Marx, *Oeuvres philosophiques*, t. 1, p. 91. (En la *Sagrada familia*, véase "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", Ed. Grijalbo.)

[2] Rosenkranz, *Hegel's Leben*, p. 86. Por su parte, Marx llama a J. Stewart "el inglés que fue el primero en tratar en conjunto el sistema de la economía burguesa". (*Contribution a la critique de l'economie politique*, p. 34). (Hay edición castellana.)

Hegel ha tomado conciencia de la diferencia social entre el Estado antiguo y el moderno.

En su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx ha resumido en fórmulas satisfactorias esta diferencia observada por Hegel: "En Grecia, la *cosa pública* es asunto privado real, el contenido real de los ciudadanos, y el hombre privado es el esclavo; el Estado político como tal es el único y verdadero contenido de su vida y su voluntad"[3]. O aún: "Entre los griegos la sociedad civil era esclava de la sociedad política"[4].

Por el contrario, en la sociedad moderna, burguesa, la vida económica ingresa en la esfera de la vida política. Desde entonces, ya no hay coincidencia inmediata entre la voluntad particular y la voluntad general, entre el individuo y el Estado.

Ya Platón, dirá más tarde Hegel[5], ha tenido en su *República* la debilidad de no presentar la moral objetiva, la totalidad social sino en su verdad y belleza ideales, sin integrar con ello la particularidad independiente que desde su época se hallaba introducida en la vida griega. Por eso su obra ha adquirido apariencia de utopía. Hegel rechaza por anticipado esta abstracción y toma en cuenta el individualismo propio de su tiempo.

En el mundo de las riquezas y las necesidades, el individualismo se exacerba en todos los planos: desde el encarnizamiento egoísta de la competencia económica, hasta la conciencia de una "subjetividad absoluta", introducida históricamente por el cristianismo y que otorga al individuo el sentimiento de llevar en sí mismo lo absoluto, de valer por sobre todo en tanto que individuo. Se ha producido una escisión entre el Estado político y la sociedad burguesa, entre el individuo egoísta y el ciudadano cuya vida real es la de la comunidad.

Para Hegel, el problema reside en restaurar la totalidad respetando la particularidad. Su problema inicial se halla en un grado de elaboración superior: el de la libertad que no puede realizarse con plenitud más que en la sociedad. La meta que hay que alcanzar es la unión de la voluntad particular con la voluntad universal. Esto sólo puede realizarse en un Estado que reconozca a cada uno su particularidad y a la vez le otorgue sentido.

Hegel no encuentra en Adam Smith una respuesta directa a esta exigencia.

La doctrina de Adam Smith responde al deseo de un capitalismo floreciente, de una burguesía que no tiene ninguna necesidad de la ayuda del Estado como no sea para afirmar la seguridad de sus empresas en el interior y en el exterior; ésta exige sólo plena libertad indus-

[3] Carlos Marx, *Oeuvres philosophiques*, t. IV, p. 72.
[4] Idem, ibíd., p. 152.
[5] *Filosofía del derecho*, parág. 185.

trial y comercial: el *laissez faire, laissez passer*. La burguesía combate cualquier intervención del Estado en sus negocios, todo control económico, toda barrera aduanera, toda burocracia que signifique obligaciones estatales. No es pues, ese liberalismo en las antípodas de su pensamiento, lo que seduce a Hegel.

Por el contrario, Adam Smith proporcionó a Hegel un profundo estudio de la anatomía y la fisiología de la "sociedad civil". En primer término, esta idea fundamental de la doctrina de Adam Smith referida a que el régimen económico forma un todo, un conjunto orgánico que obedece a leyes objetivas independientes de los deseos o las voluntades de los hombres.

Luego esta otra idea fundamental, que al perseguir cada uno sus fines personales, el resultado global es diferente al de cada proyecto individual: cada uno realiza lo mejor que puede el interés colectivo. "Cada individuo, expresa Adam Smith, se esfuerza de continuo por buscar el empleo más ventajoso, para todo el capital del que pueda disponer; es cierto que es su propio beneficio lo que persigue y no el de la sociedad, pero el afán con que se entrega a la búsqueda de su ventaja personal es lo que naturalmente conduce, más bien necesariamente, a que halle esa forma más ventajosa de empleo." Esto es lo que Hegel traducirá en una fórmula más general en la *Fenomenología del espíritu*: "El trabajo del individuo para sus propias necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como una satisfacción de sus necesidades personales, y el individuo sólo alcanza la satisfacción de sus necesidades personales merced al trabajo de los otros" [6].

En sus análisis de las nociones esenciales de la economía política, Adam Smith proporcionó a Hegel un rico material. Éste demostró, en contra de los fisiócratas y mercantilistas que el valor no sólo consiste en crear en tal o cual esfera de la economía, sino que el trabajo crea el valor, cualquiera sea la rama de su producción.

El trabajo es el fundamento de la economía política inglesa. La elaboración de esta idea en el plano filosófico proporciona a Hegel los elementos indispensables para la solución de su problema: superar la oposición entre el sujeto y el objeto.

El trabajo es definido por Hegel como destrucción del objeto natural a la vez que como actividad realizada, conforme con una meta. El problema de las relaciones entre el sujeto y el objeto se plantea de esta manera en términos nuevos.

El estudio de la propiedad como trabajo cristalizado y fetichizado permite profundizar este análisis. Ya no es posible en la sociedad capitalista hacer abstracción, ni en ética ni en filosofía, de la economía política. "El destino de la propiedad ha adquirido para nosotros dema-

[6] *Phénoménologie*, I, p. 291.

siada amplitud —anota Hegel en su comentario sobre el *Sermón de la Montaña*[7]—... para que podamos imaginar separarla de nosotros...; la posesión de la riqueza... introduce determinaciones en el hombre... La vida halla entonces sus condiciones fuera de ella, ligadas a los objetos... La riqueza traiciona de manera inmediata su oposición al amor, a la totalidad." Con las relaciones económicas que instaura, la propiedad cobra aspecto de destino.

Contra todas las concepciones artesanales o rurales de la producción o del comercio, Adam Smith exaltaba la división del trabajo en su forma más avanzada: la de la manufactura.

En oposición con las concepciones retrógradas engendradas por las supervivencias feudales, Adam Smith dividía la sociedad en tres clases principales: obreros, capitalistas, terratenientes. Al no seguirlo en este punto, Hegel permanecerá preso de constantes confusiones entre el significado de las clases en la sociedad antigua, las "órdenes" y los "estados" del régimen feudal, y las clases en el sentido moderno de la palabra, y que al definirlas Adam Smith había realizado una rica contribución.

El problema inicial postulado por Hegel, el de la libertad, se plantea en términos cada vez más complejos: desde el sueño helénico de una unidad inmediata entre la Ciudad y el ciudadano, la exigencia cristiana de una "subjetividad absoluta", luego el desarrollo tormentoso de las tragedias de la libertad con la Revolución Francesa, las esperanzas roussonianas del 89, el "despotismo de la libertad" de Robespierre, los desbordes del dinero y de los negocios en Termidor y durante el Directorio, finalmente la estabilización, bajo el Consulado, de un régimen que respondía a los anhelos de la burguesía, todo ello se presentaba ante Hegel como una epopeya gigantesca de la libertad. Una libertad de la que era necesario determinar las condiciones económicas a la luz de la experiencia inglesa y sus teóricos.

El primer gran mérito de Hegel, consiste en haber logrado extraer de la economía política inglesa esa idea filosófica fundamental según la cual la sociedad no es un conglomerado de átomos pensantes, sino una comunidad de necesidades y trabajo. Al dar un punto de partida al pensamiento filosófico, que ya no es un conocimiento contemplativo sino una acción dentro de la naturaleza, Hegel ha superado el racionalismo abstracto y el materialismo mecanicista del siglo XVIII francés. La idea práctica, sostiene Hegel, "es superior a la del conocimiento, pues no sólo tiene la dignidad de lo general sino también la de lo real por excelencia"[8].

El principal defecto de todo materialismo pasado, expresa Marx, es que el objeto, la realidad, el mundo sensible allí no se aprehenden

[7] *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 41. (Hay traducción castellana.)
[8] *Logique*, II, p. 54. (Hay traducción castellana, Hachette, Buenos Aires.)

sino en forma de objeto o de intuición, mas no en tanto que actividad humana concreta, en tanto que *práctica,* de manera subjetiva. Esto explica por qué el *aspecto activo* fue desarrollado por el idealismo, en oposición al materialismo, pero sólo de manera abstracta, pues es natural que el idealismo no conociera la actividad real, concreta, como tal [9].

Agregará Marx: "La vida social es práctica por esencia" [10].

Los análisis económicos de Hegel siguiendo a los economistas ingleses nos permiten comprender cómo, después de haber desentrañado profundamente el carácter "esencialmente práctico" de la vida social y el "aspecto activo" del conocimiento, el pensador se inclinará a mistificar su propio descubrimiento, que lo lleva a no retener en la *Fenomenología del espíritu* más que la "abstracción" de ese trabajo y a construir una filosofía especulativa.

Antes de Hegel, el idealismo alemán había subrayado ese "aspecto activo" del conocimiento y de la concepción del hombre. Pero Kant y luego Fichte, no habían abordado la "práctica" sino en su aspecto más general. La "práctica", según ellos, se concibe de manera abstracta, dualista, y puramente ética.

Abstracta de parte del sujeto, que no tiene otro atributo fuera de su exigencia racional, y respecto del objeto, en el cual la naturaleza y la sociedad sólo están definidas en relación con el sujeto, y no tiene existencia más que por él y para él, como campos de acción sin estructura propia.

Dualista, porque el sujeto racional y la cosa en sí, en Kant, el yo y el no yo, en Fichte se enfrentan en un eterno enfrentamiento oponiendo así la vida interior y la vida exterior, la intención y la acción.

Puramente *ética* porque toda la naturaleza del sujeto es abstracta, ajena a toda participación carnal en la vida de las cosas o en la vida concreta de los hombres, en sus pasiones y en su historia.

Hegel, sobre todo en sus trabajos de Jena, de 1800 a 1806, salvó una etapa decisiva de su pensamiento: cuando en sus escritos de juventud evocaba la Ciudad, no pensaba más que en los ciudadanos, en los hombres libres, para quienes la política era su quehacer. Ahora bien, desde 1799, en especial a partir del *Sistema de la eticidad* en que Hegel comienza su análisis de la sociedad por la necesidad, el trabajo y el goce, luego la apropiación, el producto del trabajo y la posesión del producto, ubica en el origen de la Ciudad aquello que en Grecia era precisamente exterior a la *polis,* lo que hacían los esclavos: el trabajo productivo. Más adelante, en la *Fenomenología del espíritu,* apoyándose en sus investigaciones preliminares de Jena, demostrará que el desarrollo del hombre y de su conocimiento acontecen por el trabajo y la conciencia que adquiere de ello.

[9] Carlos Marx, *Primera tesis sobre Feuerbach.*
[10] Idem. Tesis octava.

La actividad social del hombre es económica antes de ser ética. La influencia de Adam Smith, el cual consideraba el trabajo como la forma fundamental de la actividad social del hombre, la categoría económica central y la fuente de todo valor, ha permitido a Hegel superar el enfoque de Kant y de Fichte. Como lo recalca Marx, el gran mérito de Hegel consiste en "que considera la esencia del trabajo y ve en el hombre activo... el resultado de su propio trabajo"[11].

El trabajo es entonces, para Hegel, el punto de partida para el estudio de la sociedad y del desarrollo de la libertad en la sociedad. En el *Sistema de la eticidad*, expresa respecto del ámbito económico: "Es en el conjunto de esta potencia donde tienen primero su punto de partida la idealidad común y los verdaderos poderes de la inteligencia práctica". Hegel partirá del análisis del trabajo para ascender hasta los problemas de la moral, de la religión y de la filosofía.

La superación de la necesidad animal sólo es posible por el trabajo humano. Las necesidades propiamente humanas que constituyen una primera liberación en relación con la naturaleza, son las que no se desprenden de la naturaleza sino que son una obra social. La necesidad animal no es más que un aspecto de la interacción del organismo vivo con su medio. Esta sólo aparece como subjetiva en la medida en que se la separa de manera abstracta, en que se aisla al animal del complejo natural del cual toma su subsistencia: la ruptura de ese circuito natural en torno de lo viviente crea el vacío, que se experimenta como una carencia, como una necesidad. Veremos más adelante, al estudiar la *Fenomenología del espíritu*, cómo y por qué Hegel ha sido inducido por esta abstracción a invertir el orden real y a fundar las relaciones objetivas en el deseo, en lugar de ver en éste sólo un momento de las relaciones objetivas. Esta abstracción de la subjetividad del deseo es un principio de deducción idealista.

Mas en sus cursos de Jena, el problema es otro. Trátase de captar el pasaje del deseo animal al deseo propiamente humano. La satisfacción inmediata de la necesidad, en el animal, no significa una trasformación del objeto sino su destrucción pura y simple. "La satisfacción simple del deseo es aniquilamiento del objeto"[12]. Por ello es entonces que el deseo animal permanece en lo que es, fijo en la especie: "El deseo siempre debe recomenzar". Lo que distingue la historia humana de la evolución biológica, es que el deseo se trasforma y se torna más complejo porque el trabajo modifica la naturaleza y por ello, las relaciones de acción recíproca que unen al ser viviente con su medio. Al trasformar el medio, el hombre se trasforma a sí mismo. La conciencia sale de su estado inmediato. Comienza el progreso. La trasformación de la naturaleza crea nuevas necesidades. La herramienta, que es el

[11] Carlos Marx, *Manuscrits de 1844*.
[12] *Realphilosophie*, II, p. 197.

medio, en un sentido es más elevada que el fin puesto que engendra nuevos fines. El desarrollo humano ya no es el del individuo, sino el de la sociedad, merced al progreso acumulativo de las técnicas de generación en generación. "El medio, dirá más adelante Hegel[13], es superior a los objetivos realizados de la finalidad externa; el arado es superior a los servicios que presta y a las satisfacciones que procura y en vista de las cuales existe. La herramienta subsiste y perdura, mientras que el goce que está destinado a procurar pasa y pronto se olvida. Gracias a esos útiles el hombre tiene un poder sobre la naturaleza exterior, del cual depende sin embargo en cuanto a los objetivos que persigue."

La mediación de la herramienta ha elevado, pues, al hombre por encima de la naturaleza salvando con ello el circuito directo de acción recíproca que une al organismo viviente con su medio. El hombre ha intercalado entre su deseo y las cosas un artificio, la "astucia" de la herramienta. Es así como primero ha tomado distancia con relación al impulso inmediato del instinto; lo ha suspendido. Primer intento de liberación.

Merced a esta mediación su actividad adquiere carácter universal. Segunda etapa de esa liberación. Universalidad con relación al objeto: En el curso del trabajo el hombre enfrenta un material que tiene su lógica interna, sus leyes, y que le resulta extraño. El sujeto debe unir la estructura y el movimiento del ser que le resiste y por su intermedio exteriorizarse y de alguna manera devenir cosa: "pues el ser es lo sólido, lo objetivo; el yo es la forma de la inquietud pura, el movimiento o la noche de la desaparición... Ahora debe devenir por su propia mediación. Su inquietud tiene que convertirse en autosolidificación; el movimiento que se supera como movimiento puro, es el trabajo. Su inquietud se vuelve objeto, como multiplicidad solidificada, como orden. La inquietud deviene orden por el hecho mismo de devenir objeto"[14].

La herramienta es la primera exteriorización, la primera objetivación de la voluntad humana. Permite la acumulación y la trasmisión de la experiencia así como de las invenciones humanas; hace aparecer otro aspecto de la universalidad del trabajo: universalidad por parte del sujeto: "La aptitud de invención del individuo en la sociedad conduce a la elevación del nivel universal, al desarrollo ascendente de la universalidad del trabajo. El individuo singular se postula como un particular con relación a la habilidad universal. Se separa de esta habilidad y se hace más hábil que los otros. Descubre herramientas más apropiadas. Pero lo que en su habilidad particular es un verdadero universal, es el descubrimiento de una universalidad por la que los otros aprueban y superan su particularidad, y esta habilidad se torna de esta manera

[13] *Science de la logique*, trad. S. Jankélévitch, t. II, p. 452.
[14] *Realphilosophie*, t. II, p. 185.

inmediata en bien universal. Con la herramienta la actividad humana se convierte así en algo universal y formal, pero es siempre su actividad" [15].

La relación entre el hombre y la naturaleza pasa por la "astucia" de la herramienta. La finalidad humana consciente al penetrar en el conjunto de las conexiones causales no quiebra ninguna de ellas: con su herramienta, el hombre no viola en ningún punto las leyes de los nexos causales. La única diferencia entre el desenvolvimiento espontáneo de un fenómeno natural y la realización de un trabajo humano, es que, en el segundo caso, la representación del fin precede al encadenamiento y a la ordenación técnica de los nexos causales. Cuanto mejor conozca el hombre las leyes de la naturaleza estará en mejores condiciones para dar a las fuerzas naturales y a los objetos otra forma, otra dirección, otra función. "La herramienta aún no tiene en sí misma su actividad, es cosa inerte... Todavía tengo que trabajar por su intermedio. Me he interpuesto entre la astucia y la cosidad externa para manejarme... Continúo siendo el alma de ese silogismo, sigo en relación con la herramienta, soy la actividad... Falta introducir una actividad propia en la herramienta para que ésta sea espontánea... la actividad propia de la naturaleza, la elasticidad del resorte, el agua, el viento, se aplican para hacer... algo del todo distinto de lo que harían... de tal manera que su función ciega se convierta en una actividad terminada, devenga lo contrario de lo que es, vale decir, una marcha racional de la naturaleza... En la naturaleza en sí no acaece nada; las metas singulares del ser natural devienen un universal"...

"El amplio flanco de la fuerza bruta es atacado por el aguijón de la astucia" [16].

La división del trabajo aumenta el poder que nos da la máquina sobre la naturaleza, multiplica y refina las necesidades, aleja más aún la necesidad humana de la animal. Es una nueva etapa de la libertad. "Las cosas que sirven para la satisfacción de las necesidades son elaboradas... El trabajo es el acto de devenir cosa de la conciencia. Pero en el elemento de la universalidad, ese acto es tal por el que trabajar deviene una acción abstracta. Las necesidades son múltiples... El trabajo universal es así división del trabajo... Cada individuo, puesto que aquí es un individuo, trabaja para una necesidad. El contenido de su trabajo va más allá de su necesidad. Trabaja para las necesidades de muchos y todos proceden por igual; cada uno satisface las necesidades de muchos y la satisfacción de sus múltiples necesidades particulares es el trabajo de muchos otros" [17].

La división social del trabajo aleja al hombre cada vez más de la

[15] *Realphilosophie*, t. I, p. 237.
[16] *Realphilosophie*, t. II, ps. 198-199.
[17] *Realphilosophie*, t. II, ps. 214-215.

satisfacción inmediata de la necesidad que caracterizaba el estado de la naturaleza. Hegel resumirá más tarde sus trabajos de Jena y dirá: "El estado social se orienta hacia la complejidad indefinida y la especificación de las necesidades, técnicas y goces que no tiene otro límite que las diferencias entre la necesidad natural y la necesidad artificial" [18].

Esta interdependencia de las necesidades y de los trabajos mediante la división del trabajo y el maquinismo hace de la sociedad una totalidad orgánica superior a los individuos que la integran, una realidad objetiva independiente de sus aspiraciones y de sus proyectos. "Dentro de ese sistema, anota Hegel, el que gobierna aparece como la totalidad inconsciente y ciega de las necesidades y modos de su satisfacción. Esta totalidad no se halla fuera de la posibilidad del conocimiento si se la considera en sus condiciones de conjunto tomadas en su masa" [19]. La vida económica, independiente de la psicología individual, es una realidad objetiva, sometida a leyes. Es entonces objeto de la ciencia: "La profusión de libertades arbitrarias engendra en sí misma determinaciones universales y este aparente estado de dispersión, esta aparente ausencia de pensamiento se hallan bajo el imperio de una necesidad que se produce a sí misma. Descubrir esta necesidad constituye el objeto de la Economía Política, ciencia que hace honor al pensamiento porque encuentra las leyes de una masa de contingencias. Resulta un espectáculo interesante ver cómo todas las conexiones reactúan unas en otras, cómo se agrupan las esferas particulares, cómo influyen sobre otras y cómo realizan la experiencia de los estímulos e inhibiciones que reciben. El pasaje de unas terminaciones a otras, en el cual en principio no se cree, pues todo parece librado a la discrecionalidad del libre albedrío del individuo y lo que ante todo es digno de tenerse en cuenta y comporta un parecido con el tema de los planetas, tema que sólo ofrece al que mira movimientos sin regla, pero cuyas leyes, no obstante, pueden conocerse" [20].

Así, en la sociedad tal como la describen los economistas ingleses, cada individuo persigue sus fines personales, está movido por sus pasiones y sus intereses egoístas, y no por ello el resultado constituye menos una fuerza única que actúa como un todo según leyes específicas que no son las de la acción individual.

Antes que Adam Smith, Hobbes ya pensaba que de la lucha de todos contra todos, del enfrentamiento de los apetitos rivales y hasta

18 *Philosophie du droit*, parág. 195. Hegel retomará exactamente esta idea en su *Filosofía del derecho*, imprimiéndole sólo una formulación más precisa: "De igual manera se dividen y multiplican los medios al servicio de necesidades particularizadas y en general los modos de satisfacción, los cuales en su momento se convierten en metas relativas y necesidades abstractas; multiplicación que llega al infinito y que en la medida en que es distinción de las condiciones y apreciación en la adaptación de los medios, al final se llama refinamiento (parág. 191).

19 *Système de la moralité*, Ed. Lasson, t. VII, p. 489.

20 Véase *Filosofía del derecho*, parág. 189.

de los vicios individuales, por el sólo juego de acciones recíprocas, nacía un equilibrio social. Las diversas variantes de utilitarismo en el siglo xviii ilustran el tema: cuando cada uno persiga su interés personal estará garantido el interés general.

¿Cómo puede nacer la armonía del desorden de la selva? Es un interrogante al cual en esta etapa de su pensamiento Hegel responde de manera dudosa, o lo que es igual, contradictoria: A veces la producción en su conjunto se regula por sí misma, sólo por la astucia del comerciante, otras resulta necesaria la intervención exterior del Estado como regulador. "Del exterior lo efectivamente real no aparece por cierto semejante a lo ideal, porque el observador se atiene a lo inmediato, a lo necesario. El exceso, la ruina, el despilfarro, el vicio de los individuos, necesariamente debe ser tolerado. El Estado es la astucia... No el artificio del poder legislativo, etc. –el sí es el supremo libre abandono al poder de la necesidad— astucia de dejar hacer a los individuos: cada uno se preocupa de sí mismo —se desliza en lo universal— es el grado más elevado del ser reflexivo en sí, del espíritu"[21].

¿Astucia del gobernante? ¿Astucia del comerciante? ¿Astucia de la razón inmanente en la totalidad social más allá del despotismo aparente de los individuos? Hegel no delimita con claridad el saber si la economía capitalista lleva en sí misma su propio regulador o si sólo el Estado puede conferirle un orden.

La finalidad inmanente en el espíritu de un pueblo y sus necesidades en un momento histórico dado se expresan a veces a través de un individuo: "Esas naturalezas reflexivas, dice Hegel, no hacen sino expresar la palabra que conviene y los pueblos le otorgan su adhesión. Los grandes espíritus capaces de hacerlo deben posibilitarse purificándose de todas las particularidades propias de la figura pasada. Si ellos desean realizar la obra en *su* totalidad, es necesario que la aprehendan en *su* totalidad integral. Es posible que empiecen la obra por un extremo y consigan que avance. Pero como la naturaleza quiere la totalidad, ésta los expulsa de la cúspide en la que estaban ubicados y pone otros hombres en su lugar; y si éstos por igual son unilaterales, coloca una serie de individuos hasta que se realiza la obra total. Mas si tal obra se debe a un solo hombre, ha sido menester entonces que éste conozca el todo y por consiguiente, esté purificado de todas sus limitaciones"[22].

Aunque Hegel mistificó la historia real, viendo en ella la obra de un "espíritu" consciente, no por ello dejó de definir de modo magistral el papel de los individuos en la historia en función de las tareas que se les plantean a los pueblos en el curso de un desarrollo que obedece a leyes objetivas.

[21] *Realphilosophie*, t. II, ps. 251-252.
[22] *Rosenkranz*, p. 189.

Simultáneamente Hegel escapa al naturalismo, por reconocer la especificidad de las leyes del desarrollo social, y al idealismo moral de corte kantiano, que pretende dominar la sociedad y la historia en nombre de las exigencias de "la razón" o de "la moral".

La división del trabajo y el conjunto de los productos e instituciones que de ellos se desprenden son la expresión exteriorizada de la actividad del hombre que actúa, no como simple individuo sino como portador del saber y del saber hacer, de toda la experiencia acumulada por el hombre como especie.

El dinero, que es la realidad más cambiante, la más fácilmente sustituible por cualquier otro objeto capaz de producir la satisfacción de un deseo, es la expresión extrema, la más condensada, del poder colectivo del hombre sobre la naturaleza. "Los variados trabajos que producen tanto necesidades como cosas también deben realizar su concepto, su abstracción. Su concepto universal debe ser tanto como ellos una cosa, mas una cosa que, como universal, los represente a todos. El dinero es el concepto existente y material, la forma de unidad, o en otras palabras, la posibilidad de todas las cosas que son objetos de necesidades. La necesidad y el trabajo, elevados a esta universalidad, forman así por sí mismas, dentro de un gran pueblo, un enorme sistema de comunidad y dependencia mutuas, una vida que se mueve en sí misma a partir de lo que está muerto, que en su movimiento elemental actúa ciegamente aquí o allá y que como una bestia salvaje tiene necesidad de ser dominada y domesticada de manera permanente e inflexible"[23].

El poder colectivo cristalizado en el dinero se ha convertido en una fuerza autónoma que escapa a la voluntad del hombre aunque sea su producto. Hegel desarrolla una concepción del dinero que recuerda los célebres análisis de Marx en los *Manuscritos* de 1844[24]: "Todas las necesidades, expresa Hegel, se resumen en esta unidad. El objeto de la necesidad ha devenido algo puramente simbólico de lo que es imposible gozar de modo inmediato. El objeto es aquí tal que sólo vale por su significación, pero no ya en sí, vale decir, para la necesidad. Es algo por completo interior... alguien tiene tanta realidad como el dinero que posee... El valor es moneda sonante. Es el principio formal de la razón que allí existe. Pero ese dinero, que tiene la significación de todas las necesidades, es en sí mismo sólo una cosa inmediata. Es la abstracción de cualquier particularidad, de cualquier carácter, de cualquier aptitud del individuo. La disposición y el espíritu del comerciante son la dureza de corazón en que lo particular completamente alienado no vale más o no vale sino el derecho estricto. El intercambio debe ser sagrado. Familia, bienestar, vida: para ello ni la más mínima

[23] *Realphilosophie*, t. I, ps. 239-240.

[24] Carlos Marx, *Oeuvres philosophiques*, t. VI, ps. 108 a 114. (Hay diversas ediciones en cast. de los *Manuscritos.*)

piedad. Así es como el espíritu en su abstracción deviene objeto, como interior ausente de sí... La imagen de lo interior no es cosa muerta, el dinero, sino más bien el yo"[25].

Expresiones como: "El dinero es el concepto material y existente" (del conjunto del trabajo humano), o aún: "El espíritu deviene objeto en su abstracción", demuestran lo que Marx llamará "el carácter fetichista del dinero". El trabajo humano, la potencia creadora del espíritu humano, se ha cristalizado en un objeto, es una cosa extraña al hombre y que sin embargo lo domina con todo su poder inhumano[26].

En su *Filosofía del derecho*, que resume en una fórmula las investigaciones de su "filosofía del espíritu" de Jena, respecto de la exteriorización y objetivación social del hombre, Hegel se referirá al "mundo del espíritu producido como una segunda naturaleza a partir de sí mismo"[27].

Así es como franquea una nueva etapa de su análisis: después de haber pasado de la noción de "positividad", que expresaba la exterioridad desnuda con relación al hombre, a la noción de "destino", que ya permitía si no una interiorización completa por lo menos una reconciliación con la interioridad de la vida y el amor, adviene a una categoría en lo sucesivo fundamental en su pensamiento, como es la de alienación.

El problema de la alienación es el que encierra la relación de la actividad humana con los objetos y las instituciones que ella ha creado.

Pueden discriminarse cuatro fuentes principales del concepto de alienación.

1º *Origen económico.* Para los economistas, la alienación es la trasmisión de una propiedad a otra persona. En la sociedad mercantil, la forma más corriente de alienación es la venta.

2º *Origen jurídico.* Según los teóricos del derecho natural y del Contrato social, el término alienación significa la pérdida de la libertad originaria, su trasferencia a la sociedad por el contrato social. Este es el sentido con que Rousseau emplea constantemente la palabra en el *Contrato social.*

3º *Origen filosófico.* La alienación es para Fichte el acto por el cual el sujeto funda el objeto. El objeto, el no yo en su totalidad, es una alienación del espíritu, del Yo.

4º *Origen gnóstico.* En el sentido de la teología gnóstica, la alienación expresa la creación del mundo por Dios. En la tradición gnóstica,

[25] *Realphilosophie*, t. I, ps. 256-257.

[26] Véase Marx, t. VI, p. 66.

[27] *Filosofía del derecho*, parág. 4.

este criterio está emparentado con el de "procesión" * y también con el de "caída".

La concepción hegeliana de alienación no es una mezcla ecléctica de significaciones diversas. Hegel al hacer la génesis de la alienación le confiere un significado *histórico*, a la vez que una significación *dialéctica* descubriendo en ella las contradicciones que la engendran y que sin cesar la destruyen. Pero la imposibilidad en que se encuentra para establecer una adecuada relación, por una parte, entre el sentido económico y jurídico del término y, por la otra, el sentido filosófico y teológico, lo conducirá a una mistificación idealista de la alienación.

La primera definición en sus lecciones de 1805-1806 es simple:

"*a*) En el trabajo devengo inmediatamente cosa, forma que es un ser.

"*b*) Por ello me despojo de este ser determinado que es el mío, me convierto en un ser determinado que me es extraño, y permanezco en él" [28].

Esta alienación fundamental del trabajo se diversifica en alienación política del Estado, o en alienación religiosa en la idea de trascendencia, pues el trabajo es el elemento constitutivo de la vida social en su totalidad. Es el elemento constitutivo del hombre mismo que no puede definirse por su naturaleza originaria sino por su historia, que es la de lo que él ha creado con su trabajo, como productos y como instituciones. Marx resumirá esta concepción al decir: "La religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el espíritu, etc. no son más que modos particulares de la producción y son comprendidos en sus leyes generales" [29].

Hegel subraya explícitamente la íntima relación que existe entre la alienación religiosa y la alienación económica, entre la afirmación de la particularidad como tal por el cristianismo y el derecho de propiedad privada en el sentido del derecho romano y del derecho burgués: "Hace un millar y medio de años, expresa, que la libertad de la persona ha comenzado a expandirse merced al cristianismo... Pero la libertad de la propiedad está reconocida como principio desde ayer... Ejemplo histórico del tiempo que necesita el espíritu para progresar en la autoconciencia" [30].

* Procesión se toma aquí en el sentido de algo que procede, proviene o surge de una fuente; en tal aspecto se aproxima al concepto de emanación, según se lo entiende en la filosofía plotiniana. En teología representa el origen de las personas de la trinidad a partir de otra mediante la comunicación de su esencia. Brehier señala que la palabra procesión se empleó en la Edad Media con el significado que después tendrá el término evolución. (*N. del T.*)

[28] *Realphilosophie*, t. II, p. 217.

[29] Carlos Marx, Manuscritos de 1844, *Oeuvres philosophiques*, t. VI, p. 24.

[30] *Filosofía del derecho*, parág. 62 (nota).

En efecto, Hegel considera que "la libertad de la persona" y la "libertad de la propiedad" no son más que dos aspectos complementarios —aspecto interior y aspecto exterior— de una misma realidad.

Aquí tocamos el gran límite del pensamiento hegeliano. No se trata en absoluto de un límite personal en el pensamiento de ese génio inconmensurable cuya doctrina es la expresión filosófica de las más avanzadas formas de la realidad de su tiempo: La Revolución Francesa y la Revolución Industrial inglesa. Se trata de un límite histórico: las empresas históricas que se planteaban en su época eran: 1º Para su país crear un Estado unitario tendiente a superar el fraccionamiento de Alemania, nacido de los tratados de Westfalia, y su originaria concepción de la "totalidad" fue profundizándose y ampliándose para llegar al nivel de esta exigencia histórica; 2º Para su siglo, realizar una forma de Estado y elaborar una concepción del mundo que correspondiera a las exigencias del capitalismo ascendente, en pleno desarrollo. A los ojos de Hegel, el Estado napoleónico proporcionaba un modelo para realizar el primer objetivo. La filosofía especulativa de Hegel que integraba la noción central de "alienación", aporta esa solución en el plano más general de la filosofía.

El propio Hegel ha planteado con gran vigor este problema de las necesarias limitaciones históricas en cualquier filosofía: "Cada filosofía, expresa, es la de su época, un eslabón de la cadena del desenvolvimiento del espíritu; luego, no puede satisfacer más que los intereses que a ella corresponden[31]... Es menester aferrarse a la idea que no existe más que un solo espíritu, un solo principio que se expresa en el estado político tal como se manifiesta en la religión, el arte, la moral, los hábitos sociales, el comercio y la industria... La filosofía es idéntica al espíritu de la época en la cual aparece; no está más allá de ella, no es sino la conciencia de lo sustancial de su tiempo o aun el saber pensante de lo que hay en el tiempo. Por lo mismo el individuo no domina su tiempo por anticipado, es hijo de ese tiempo; la sustancia de ese tiempo es su propia esencia; no hace más que manifestarla en una forma particular. Un individuo no puede salir de la sustancia de su tiempo como no puede salir de su piel. Del mismo modo, desde el punto de vista sustancial, la filosofía no puede superar su tiempo"[32].

A pesar del carácter especulativo y místico de esta concepción que hace del espíritu la fuerza motriz de la historia, la filosofía jamás había estado tan fuertemente enraizada en la totalidad social, y nunca habían resultado tan marcadas las relaciones de necesidad ni de acción recíproca.

[31] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Gibelin, p. 130.

[32] Idem, ps. 134-135.

En función de este criterio es como puede comprenderse la posición de Hegel.

Nadie ha expresado mejor las aspiraciones de su tiempo, de su tiempo que es el de la victoria de la burguesía. Ha tenido ante todo el mérito de ver en el hombre el resultado de su propio trabajo, así como el de mostrar que ese trabajo era el de la especie, de la acción mancomunada de los hombres en el curso de toda su historia.

Así ha planteado de manera diferente el problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza y los del hombre y la sociedad, aportando una contribución decisiva al problema de los vínculos entre la necesidad y la libertad.

A continuación de Adam Smith y de la economía política inglesa, Hegel ha superado ampliamente el punto de vista de los mercantilistas que creían en la virtud mágica de la acumulación monetaria, y la de los fisiócratas que atribuían sólo a la tierra el privilegio de proveer el medio para la aplicación del trabajo productivo. Hegel no reconoce ninguna fuente "exterior" al valor: ni el oro, ni la tierra, sino únicamente el trabajo crea el valor.

"Con todo derecho, comenta Marx, Engels ha llamado a Adam Smith el Lutero de la economía política... (pues Lutero) suprimió la religiosidad *exterior* e hizo de la religiosidad la esencia *interior* del hombre"[33].

Por otra parte Hegel definía de igual manera la obra de Lutero: "La doctrina de Lutero, sostiene, es el *esto* simplemente, la infinita subjetividad, vale decir, la verdadera espiritualidad, Cristo de ninguna manera está exteriormente presente y real... Queda así descartada la exterioridad..."[34].

"Hegel determina la relación existente en la Iglesia católica frente a lo divino, diciendo que no se refiere a lo absoluto como si fuera algo puramente exterior", mientras que "Lutero pretende que lo divino no es divino sino en tanto se lo goce en la espiritualidad subjetiva de la fe"[35].

Cierto es que desde ese punto de vista Adam Smith ha realizado contra el mercantilismo y la fisiocracia, la obra de Lutero en contra del catolicismo: no hay fuente de riqueza exterior al hombre y a su trabajo. Ya no se trata, como sostenían los fisiócratas, de un trabajo ligado a un elemento natural determinado; es el trabajo en sí mismo, independiente de la materia a la cual se dedique, lo que constituye el principio y la fuente de toda riqueza. Adam Smith ha desbaratado las ilusiones fetichistas. Ha quitado a la agricultura el privilegio de ser el único trabajo

[33] Carlos Marx, t. VI, p. 12.
[34] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 376.
[35] Carlos Marx, L'idéologie allemande, t. VII, ps. 139-140. Véase Hegel, *Histoire de la philosophie*, t. III, IIe. Partie, C: "La Réforme". (Hay traducción castellana, F. de Cultura, tres tomos.)

productivo. La propiedad privada y la riqueza no son exteriores al hombre: la esencia de la propiedad privada y de la riqueza está en el trabajo, vale decir, en el hombre mismo. Éste reconoce en su propio trabajo la esencia de toda riqueza, de toda propiedad privada. Pero a la vez, la economía política de Adam Smith, esto es, de la burguesía (de la burguesía inglesa en ascenso), considera la propiedad privada tal como existe en el régimen burgués, no como una realidad histórica y por consiguiente contingente, sino como un dato natural, necesario y eterno.

"La economía política no ha hecho sino enunciar las leyes del trabajo alienado" [36], agrega. "Hegel se ubica en la perspectiva de la economía política moderna" [37].

Hegel expresa el punto de vista de la economía política burguesa primero en el sentido que considera la propiedad privada como una categoría eterna: según él, aquélla es el ser objetivo del trabajo como el trabajo es el ser subjetivo de la propiedad. Tanto en la *Filosofía del derecho* como en la *Enciclopedia*, Hegel identifica el concepto filosófico de exterioridad con el concepto jurídico de la propiedad. La propiedad es la exteriorización, la objetivación de la persona; ella es el modo de existencia concreta de la persona: "La persona en sí misma está implícita en la propiedad. Pero la cosa es abstracta, exterior, y el Yo allí es abstracto, exterior" [38]. "La propiedad como existencia de la personalidad" [39]. Este es un tema constante en el pensamiento hegeliano. Aquí la influencia de Fichte es evidente: para Fichte, el "yo" comienza a encarnarse en su cuerpo; luego tiene necesidad de un ámbito de actividad propio: éste es la propiedad. Segunda encarnación del yo, la propiedad es el modo concreto de existencia de la persona.

La persona se exterioriza en la propiedad, otorga objetividad a su libertad: "El aspecto por el cual, yo, como voluntad libre, soy objetivo para mí mismo en la posesión y por consiguiente también real por primera vez, constituye... la definición de la propiedad" [40].

La propiedad se funda de este modo en la razón: "En la relación con las cosas exteriores, lo que hay de racional es que yo poseo una propiedad... la naturaleza y la cantidad de lo que yo poseo son, desde el punto de vista jurídico, contingentes" [41]. Hegel repetirá más adelante (parág. 71, N.): "Los hombres entran en relaciones contractuales... por una necesidad tan racional como la que los hace propietarios".

[36] Carlos Marx, *Manuscrits de 1844*, cap. sobre "El trabajo alienado", p. 166. Consúltese *La Sainte famille*, t. II, p. 86. (Hay edición castellana.)

[37] Ibíd., t. VI, ps. 49 y 70.

[38] *Encyclopédie*, parág. 490.

[39] *Filosofía del derecho*, parág. 51.

[40] Ibíd., parág. 45. Ver también parágs. 41 y 62. Consúltese *Encyclopédie*, parág. 487.

[41] *Filosofía del derecho*, parág. 49.

De este modo el trabajo es la fuente de todas las cosas pero todo cuanto crea es necesariamente propiedad privada, que no es más que el hombre exteriorizado. Marx dirá en *El Capital*: "Las categorías de la economía burguesa son formas del intelecto que tienen una verdad objetiva en tanto reflejan las relaciones sociales reales, pero éstas sólo pertenecen a esa época determinada en que la producción mercantil es el estilo de producción social" [42]. Al compartir el enfoque de los economistas burgueses Hegel incurre en esta "positividad" que no ha cesado de denunciar tanto en la religión como en el derecho: considera como un dato natural y necesario lo que es una expresión histórica y contingente de la realidad. De esta manera confunde la materialidad alienada con la materialidad en general.

Hegel adopta el criterio de la economía política burguesa aún en el sentido que "no ve más que el aspecto positivo del trabajo y no su aspecto negativo" [43].

Vale decir que considera el trabajo en cuanto que es una exteriorización del hombre por la cual la naturaleza entera deviene "cuerpo inorgánico del hombre" [44], instrumento de su voluntad y penetrado por la finalidad humana, pero no descubre los aspectos "negativos" del trabajo, los que se desprenden de su forma social, y hace que "el hombre se objetive de manera inhumana" [45] porque el trabajo muerto, o lo que es igual, el capital, domina al trabajo vivo. "La propiedad material privada, directamente sensible, es la expresión material y sensible de la vida humana alienada" [46].

Por tanto Hegel distingue la posesión y el capital. Al abordar el problema en el aspecto particular del escritor y del inventor, pone en evidencia que la venta de una obra de arte o de un procedimiento técnico constituyen una alienación: "Lo que distingue esta posibilidad es que además de conferir al objeto calidad de posesión, le confiere calidad de capital. En esto consiste el procedimiento de utilización particular de la cosa que es diferente y separable del uso a que de manera inmediata ella está destinada" [47]. Hegel no estudia el problema a nivel de la producción sino sólo a nivel del comercio. Por ejemplo, cuando entrevé el fenómeno de acumulación capitalista, no es a nivel de la producción que investiga la causa: "Como toda masa, expresa, la riqueza se convierte en energía. La acumulación de la riqueza, en parte se produce por azar, en parte por su universalidad, que es su distribución. Es un polo de atracción. Pareciera como que una gran masa en torno

[42] Carlos Marx, *Le Capital*, I, p. 88. (Hay edición castellana, Cartago y F. de Cultura.)
[43] Carlos Marx, *Manuscrits de 1844*, t. VI, p. 170.
[44] Idem, *ibíd.* capítulo sobre "El trabajo alienado".
[45] Idem, *ibíd.*, t. VI, p. 60.
[46] Idem, *ibíd.*, t. VI, p. 24.
[47] *Filosofía del derecho*, parág. 69 (nota).

de ella atrajera a otra más pequeña. Al que tiene, se le otorga. El resultado es un sistema unilateral que produce en todos los aspectos lo que una empresa más pequeña no puede utilizar" [48].

Aquí Hegel está atrasado en relación con Adam Smith, pero sobrado bien se explica por el material del que entonces disponía: una Alemania harto atrasada económicamente en relación con Inglaterra, una Alemania en donde la producción manufacturera casi no existía y en donde sólo el capitalismo comercial alcanzaba cierta expansión.

Hegel no percibió más que aspectos exteriores y formales de la alienación del trabajo; cuando se refiere al salario, no ve en él sino un contrato de intercambio sin carácter específico: "Contrato de salario: alienación de mi trabajo de producción o de mi prestación de servicio, en tanto que es alienable por un tiempo limitado o bien según alguna otra limitación" [49].

Cuando examina lo que podría ser una alienación completa, evoca la esclavitud en general pero no la forma específica de la explotación del trabajo en el régimen capitalista: "Por la alienación de todo mi tiempo de trabajo y de la totalidad de mi producción, haré a otro propietario de lo que hay de sustancial en toda mi actividad, mi realidad y mi personalidad" [50].

Al no pensar en otro régimen que el de la propiedad privada, Hegel no puede concebir que la objetivación del trabajo sea distinta que la alienación. Hegel piensa que el hombre se vuelve a hallar plenamente en el producto y en la acción de su trabajo en nuestra sociedad, donde empero la propiedad de los medios de producción escapa a la mayoría de los trabajadores. Como Hegel considera al hombre sólo como propietario, no puede imaginar que éste se aliena en su trabajo.

El trabajo —en realidad y sin saberlo Hegel— el trabajo alienado (por el régimen de la propiedad privada) es la única fuente de riquezas. Hegel no puede ver, en esa etapa de desarrollo de la sociedad burguesa, que el capital no sólo es trabajo acumulado, sino trabajo *alienado* acumulado.

La objetivación, es el aspecto positivo del trabajo: la exteriorización de la voluntad y de las energías del hombre, así como también la posibilidad de conferir al trabajo un carácter social, y en consecuencia acumular las conquistas del saber y de la técnica. Merced a ella se realiza el progreso histórico.

La alienación, es el aspecto negativo: en un régimen de propiedad privada, a partir del momento en que cierta acumulación ha permitido que algunos posean los medios de producción y que otros sólo puedan vender sus brazos o su conocimiento, el producto del trabajo escapa

[48] *Realphilosophie*, t. II, ps. 232-233.
[49] *Filosofía del derecho*, parág. 80, B, 3º.
[50] Ibíd., parág. 67.

a quien lo ha producido, es propiedad de otro, del que posee los medios de producción. Existe una forma de alienación más profunda que la que pudo concebir Hegel: esta alienación es distinta que la objetivación. Pues en su producto el trabajador no propietario de sus medios de producción ya no exterioriza sólo su fuerza: el objeto que ha creado, su producto —exteriorización de sí mismo— se convierte en bien de otro, un bien que le resulta inaccesible. En el caso de la esclavitud, la cosa es evidente: el amo despoja al esclavo de la totalidad del fruto de su trabajo y sólo le restituye una parte en forma de medios de subsistencia (alimento, vestimenta, habitación, etc.). En el caso de la servidumbre, esta apropiación del fruto del trabajo del siervo por parte del amo es también evidente: ésta se expresa en forma de trabajo obligatorio o prestaciones diversas. Con el salario esta apropiación se enmascara; la explotación del hombre por el hombre no puede comprobarse de manera inmediata, empíricamente, como la del esclavo o el siervo. Desde el punto de vista del patrón, del capitalista, la fracción del capital desembolsada para el salario no se distingue en su contabilidad de la fracción que desembolsa para las materias primas y maquinarias. La economía política burguesa acepta como dato fehaciente ese punto de vista, el del capitalista, para quien todos esos elementos existentes se incluyen con el mismo rubro en el "precio de costo". Adam Smith confunde capital constante con capital variable, capital fijo con capital circulante. Desde ese enfoque en nada se diferencia el intercambio entre capital y trabajo, la compra de la venta de cualquier mercancía: el salario para Adam Smith y sus discípulos es el precio del trabajo. Hemos visto que también Hegel consideraba el contrato de salario como cualquier otro contrato de venta.

Si fuera cierto que el salario es el precio del trabajo, vendría a significar que después de una semana de salarios, por ejemplo, se podría rescatar la totalidad del producto de esa semana de trabajo. Pero no es así: el propietario de los medios de producción —vale decir, el que detenta a título privado el trabajo cristalizado de todas las anteriores generaciones de hombres, todo cuanto se ha incorporado, en las máquinas por ejemplo, como ideas y energía humana en la totalidad de la historia del hombre como especie—, ese propietario de los medios de producción paga al asalariado sólo su fuerza de trabajo y se apropia de toda la diferencia entre el valor efectivamente creado por el trabajo del obrero en el curso de esa semana y el valor de los productos necesarios para el mantenimiento del obrero y su familia durante ese mismo lapso. Cuanto mayor es el progreso técnico, más considerable es la diferencia y por consiguiente más importante la plusvalía arrebatada por el trabajo muerto (el capital) al trabajo vivo del asalariado.

Desde entonces no hay más identidad entre la objetivación y la alienación: en efecto el trabajador asalariado exterioriza, objetiva su

voluntad y su fuerza en el producto, pero se lo despoja de éste. La alienación no es objetivación, es expoliación.

Esta alienación no gravita sólo en el producto del trabajo. Asimismo gravita en el acto de la producción: no es más el trabajador el que determina los fines ni los métodos de trabajo; es el propietario de los medios de producción, y el trabajador se convierte en uno de esos medios. El trabajo es exterior al trabajador. Es trabajo forzado. Tal es el segundo aspecto de la alienación, también ahí, en oposición radical con la objetivación.

Un tercer aspecto de esta alienación: al ser el trabajo la esencia del hombre, cuando el trabajo deja de ser la exteriorización de esa esencia para no ser más que un medio de subsistencia física del hombre, se produce la más trágica inversión de la historia humana. "El trabajo alienado... convierte a la actividad vital del hombre, a su esencia, en un simple medio para su existencia... El trabajo alienado trasforma la vida genérica del hombre en un medio para su existencia física"[51].

Esta contradicción originaria, en la propiedad privada, entre su aspecto subjetivo, el trabajo, y su aspecto objetivo, el capital, no podía aún aparecer a Hegel sino como una forma puramente abstracta y por consiguiente, susceptible de resolverse en el plano de las ideas. La misión histórica fundamental al comienzo del siglo XIX, fue asegurar la victoria de la forma de economía más progresista, vale decir, para esa época, la forma capitalista contra las supervivencias y contraofensivas feudales. El problema del antagonismo entre el capital y el trabajo aún no se plantea de manera concreta. Sólo cuando la clase obrera se afirma como fuerza histórica autónoma, con los fines propios de su clase, después de la insurrección de los Canutos en Francia, del movimiento cartista en Inglaterra, luego de la sublevación de los tejedores de Silesia, será éste el nuevo problema que pasará a la orden del día de la historia. Sólo cuando la supresión del capital devenga una posibilidad real podrá superarse esta concepción idealista de la alienación. Hasta allí "toda la historia de la alienación y todo regreso a ésta no es más que la historia de la producción del pensamiento abstracto"[52]. La alienación no ha sido estudiada a nivel de la producción material, allí donde constituye un fenómeno económico y social antes que un fenómeno de conciencia. Hasta Feuerbach en su crítica de Hegel, permanecerá en el plano filosófico, antropológico: pondrá en evidencia cómo la alienación espiritual, religiosa en particular, resulta de las condiciones de la vida real, pero no irá más allá; no deducirá la dialéctica de las contradicciones de esta vida real y, por consiguiente, no podrá descubrir el método revolucionario que permita superar las contradicciones sociales, primera condición para superar todas las otras alienaciones.

[51] Carlos Marx, *Manuscrits de 1844*: "El trabajo alienado".
[52] Carlos Marx, *Manuscrits de 1844*, t. VI, p. 49.

Hegel no podía concebir la necesidad de tal superación. No ciertamente porque no hubiese descubierto algunas contradicciones internas del nuevo régimen.

En primer término ha señalado el fenómeno de la concentración y ha entrevisto su consecuencia fundamental: la acumulación de la riqueza en un polo y la miseria en el otro. "Fábricas y manufacturas, expresa, en el curso de 1805-1806, directamente fundan su subsistencia en la miseria de una clase"[53]. "Ramas de la industria, que recibían gran cantidad de hombres, ven agotarse su actividad a causa de la moda o la disminución de los precios a raíz de descubrimientos realizados en otros países... y toda esta multitud queda a merced de una pobreza que ya no puede soportarse. Lo que surge es la oposición entre la gran riqueza y la gran pobreza, una pobreza imposible de aumentar"[54]. "Esta desigualdad entre la riqueza y la pobreza se convierte en el mayor desgarramiento de la voluntad social, en agitación interna y en odio"[55].

Hegel jamás ha tenido idea de esta contradicción fundamental. El proletariado y su miseria son necesarios para la acumulación de riquezas: "Por la universalización de la solidaridad de los hombres, por sus necesidades y por las técnicas que permiten satisfacerlas, la acumulación de riquezas aumenta por una parte, pues esta doble universalidad produce las más grandes ganancias, pero por la otra, el fraccionamiento y la limitación del trabajo particular, y por consiguiente, la dependencia y la miseria de la clase sometida a ese trabajo aumentan a la vez la incapacidad de sentir y de gozar de las otras facultades, en particular de los beneficios espirituales de la sociedad civil"[56].

Hegel advirtió también cuánto deshumaniza al trabajador el desarrollo de la mecanización. Por supuesto que sólo observa el fenómeno en el interior del régimen capitalista: "Con la máquina el hombre mismo supera esa actividad formal que es la suya, y la hace trabajar en su lugar. Pero la astucia que ejerce contra la naturaleza y por la cual permanece en su individualidad, se venga de él. Lo que gana con ella da por resultado que cuanto más la somete más se disminuye a sí mismo. El propio trabajo que le queda se mecaniza más. Sólo lo disminuye para la totalidad, mas no para el individuo, para quien lo aumenta, pues cuanto más mecánico se torna el trabajo menor es su valor, y más debe el individuo trabajar de esa manera"[57].

"Por la abstracción del trabajo, el hombre deviene más mecanizado, más torpe, más desprovisto de espíritu. Lo espiritual, esa vida plena de autoconciencia, se convierte en un quehacer vacío... Su operación

[53] *Realphilosophie*, p. 257.
[54] Ibíd., t. II, p. 492.
[55] Ibíd., p. 233.
[56] *Filosofía del derecho*, paräg. 243. Consúltese parágs. 244, 245 y 195.
[57] *Realphilosophie*, t. I, p. 237.

estúpida lo limita a un solo punto y el trabajo es tanto más perfecto cuanto más unilateral resulta. La lucha por la simplificación del trabajo, por el descubrimiento de nuevas maquinarias, es incesante... La habilidad del individuo es la posibilidad de conservar su existencia y ésta se halla sometida a todo el enmarañamiento del azar que comporta el sistema. Así es como se produce una multitud destinada a un trabajo por completo embrutecedor, malsano, incierto, destructor de la habilidad, esto es, condenada al trabajo en las fábricas, en las manufacturas, en las minas" [58].

De esta manera Hegel enfoca simultáneamente los aspectos técnicos y económicos del problema, del mismo modo que el nexo necesario que existe en el régimen que observa, entre el progreso general y la explotación de los trabajadores.

Asimismo entrevé que la política de expansión colonial está en la lógica interna del régimen capitalista, siempre al acecho de oportunidades: "Por esta dialéctica que le es propia, la sociedad civil es impulsada más allá de sí misma; en primer lugar, tal sociedad así determinada es conducida a buscar, fuera de ella misma, los consumidores y por consiguiente los medios de subsistir a costa de otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella posee en exceso o, en general, en la industria" [59].

La lucidez de Hegel respecto del régimen en el cual vive es tal que no cae jamás en el optimismo beatífico del "utilitarismo" de uso corriente en los economistas de su tiempo y en buena cantidad de ideólogos que se esforzaban por establecer que las relaciones entre los hombres y su actividad en el capitalismo naciente, son las más útiles para el interés general. Nunca se sume en la chatura del utilitarismo apologético de Bentham o en la teodicea económica de Bastiat.

Tampoco se entrega a imprecaciones morales en contra de las consecuencias mortíferas del sistema, a la manera de los románticos condenando los "malos aspectos" del capitalismo en nombre de una visión idílica e ilusoria del pasado.

Hegel excluye desdeñosamente hasta la religión en su carácter compensatorio de las miserias del mundo: "En principio puede parecer sospechoso que la religión se descubra y se recomiende en las épocas de miseria pública, de quebrantamiento y opresión, y que se vea en ella un consuelo contra la injusticia, una esperanza que compensa de una pérdida... Se consideraría un escarnio descartar el resentimiento contra la tiranía porque el oprimido encuentra consuelo en la religión" [60].

[58] *Realphilosophie*, t. II, p. 232 (véase también ps. 491-492). Este tema será retomado en la *Filosofía del derecho*, parág. 198.

[59] *Filosofía del derecho*, parág. 246.

[60] *Filosofía del derecho*, parág. 270 (nota).

También el arte se opone a la realidad cotidiana en un régimen tal [31].
Hegel considera el sistema social como un todo.

En esto consiste su limitación, no personal, sino histórica. Hegel condena lo que sobrevive del pasado perimido, el feudalismo anticuado que pudo obstaculizar la realización del mundo burgués en gestación, único real y racional. Mas a partir de allí, Hegel considera la sociedad burguesa como un todo unitario, como un sujeto único: el creciente contraste entre ricos y pobres, que él percibe y señala, no cuestiona el principio del régimen, el de la propiedad privada que, como hemos visto, lo fundamenta en la razón.

Un factor suplementario contribuye para que en él arraigue esa ilusión: el agudo problema de la unidad alemana refuerza en Hegel la tendencia a concebir la sociedad como un todo unitario, como un sujeto único. Más allá de todos los antagonismos de la "sociedad civil", vale decir, de la economía capitalista, Hegel ve en el Estado una realización de la razón.

El antagonismo de la clase más preponderante de la época, que se manifestará con estruendo en Francia a partir de la insurrección de los Canutos y sobre todo con el levantamiento de junio de 1848, en Inglaterra con el movimiento cartista, no será significativo, en una Alemania económicamente atrasada, sino mucho después de la muerte de Hegel.

Desde su perspectiva, las dificultades del régimen no pueden ser más que accidentes pasajeros: "Espontáneamente, y dada la naturaleza de las cosas, por una parte acontece que el equilibrio exacto se conserva según oscilaciones insignificantes, y por la otra, si se altera por circuns-

[31] En efecto, en un estado civilizado las múltiples relaciones entre las necesidades y el trabajo, entre los intereses y sus satisfacciones presentan una confusión tal que cada individuo se encuentra privado de su independencia y atrapado en innumerables relaciones de dependencia respecto de los otros. Los objetos de los cuales se sirve no son el producto de su propio trabajo o si lo son, no más que en ínfima medida y, por otra parte, cada una de sus actividades, en lugar de ejercerse de manera individual y viva se realiza maquinalmente, de acuerdo con normas generales. Esta civilización industrial que involucra una explotación y una eliminación recíprocas, engendra para unos la pobreza más atroz, pero los que están al abrigo de la miseria y la necesidad, deben ser suficientemente ricos para no verse constreñidos a trabajar por el pan cotidiano y poder consagrarse a intereses más elevados y a su *pathos*. Merced a lo superfluo, el recuerdo constante de una dependencia infinita, por cierto, se halla suprimido, y el hombre está más protegido de todos los azares en la carrera por las ganancias cuanto menos se sumerja en el fango de los intereses puramente materiales, cuyo único objetivo es el provecho. Pero tampoco se halla en su ambiente inmediato tan cómodo como si éste fuera su obra. No es él quien ha creado y producido lo que lo rodea y de lo cual goza; lo ha tomado de una reserva que ya existía y que producida por medios con frecuencia mecánicos y por consiguiente de manera formal, sólo ha llegado a él al término de una larga cadena de esfuerzos realizados y necesidades experimentadas por otros hombres. (*Esthétique*, I, p. 303.)

tancias exteriores, este se reproduce a través de oscilaciones mayores"[62]. Hegel considera el régimen capitalista como lo que en la actualidad llamaríamos un sistema autorregulador.

No puede reprocharse a Hegel no haber visto que las crisis que periódicamente lo azotarían durante un siglo y medio, eran en el mundo capitalista una consecuencia necesaria de la contradicción interna del régimen económico, puesto que la primera de esas crisis se manifestó sólo en momentos en que el sistema hegeliano se hallaba elaborado por completo.

Hegel piensa entonces que los desórdenes que no fueran corregidos espontáneamente por el juego mismo de las leyes económicas podían serlo por intervención del Estado: "Los diversos intereses de productores y consumidores pueden chocar, y aunque un correcto equilibrio entre ellos es alcanzable automáticamente, su nivelación requiere, empero, un control que debe establecerse sobre ambos en forma consciente...". El interés privado se rebela contra la reglamentación en nombre de la libertad, pero "necesita de ella para ser llevado a lo universal y atenuar los encuentros peligrosos, y abreviar el intervalo durante el cual la necesidad inconsciente debería adaptarlos"[63].

Por consiguiente, Hegel considera que el organismo económico del sistema capitalista reacciona por sí mismo ante su propias perturbaciones y que en última instancia la intervención del Estado con clara visión de la totalidad puede restablecer el equilibrio y el bienestar.

Según Hegel, la estructura interna de la sociedad no surge de la economía en sí misma, no resulta de una dialéctica interna de las relaciones económicas y sociales. Cualquiera sea el grado de importancia que Hegel atribuya, en especial en Jena, al momento objetivo y sobre todo económico en el desarrollo de la totalidad moral de la sociedad, su tendencia será siempre sobrestimar el papel del Estado y sus intervenciones jurídicas en la vida económica.

La experiencia histórica del Imperio napoleónico ejerce una influencia considerable sobre las concepciones de Hegel. Éste llega a identificar con el Estado la casta militar, la nobleza del Imperio, sin clarificar que la dictadura napoleónica tiene por objetivo esencial sostener e institucionalizar las victorias económicas y sociales de la revolución burguesa. En lugar de ver en los reglamentos económicos y sociales de Napoleón la intervención consciente de un Estado que tiende a asegurar de la mejor manera el desarrollo de las leyes inmanentes de la economía capitalista, Hegel tiende a interpretar la expresión el "espíritu del mundo" encarnado en Napoleón.

De allí que exista en Hegel una oscilación entre la satisfacción del desarrollo dialéctico de la realidad y las construcciones arbitrarias, entre

[62] Lasson, *Politische Schriften*, p. 489.
[63] *Filosofía del derecho*, parág. 236. Véase también parágs. 241 y 244.

una inteligencia dialéctica de los momentos de un movimiento histórico real y las deducciones especulativas más ilusorias. Su obra refleja con penetración genial las contradicciones reales del desarrollo histórico —y en esto consiste la grandeza de su método dialéctico— o bien, por el contrario, las limitaciones de su tiempo y de su condición lo impulsan a buscar una justificación especulativa para las instituciones condenadas, y ello torna artificial su sistema idealista.

Así se verifica aquello de lo cual el propio Hegel era consciente: "Cada uno es hijo de su tiempo; también la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Es tan insensato imaginar que una filosofía, cualquiera que ella sea, supere el mundo contemporáneo como creer que un individuo ha de saltar más allá de su tiempo... Si, en efecto, una teoría supera esos límites, si construye un mundo tal como debe ser, ese mundo existe, sólo que según su opinión, la cual es un elemento inconsistente que puede tomar cualquier forma"[64]. Hegel rechaza cualquier utopía e interpreta que es la plena expresión pensada de su tiempo: dará de su época la síntesis posible más completa sin salir del horizonte del capitalismo.

Las consecuencias filosóficas de la alienación profunda en que se halla Hegel prisionero de su tiempo, determinarán la orientación del conjunto de su sistema[65].

1º Esta alienación necesariamente conduce a Hegel a una concepción *especulativa* de la filosofía.

Hegel analizó la noción de positividad, definiendo lo "positivo" como el dato que pretende imponerse al hombre desde el exterior, ya se trate de una sensación en el plano del conocimiento como de un mandato en el terreno práctico. Luego admite que todo dato no es necesariamente irreductible al pensamiento o a la acción del hombre: el dato histórico nos resulta opaco sólo cuando sobrevive a las condiciones que lo engendraron. Entonces únicamente es irracionalidad y la conducta que sobre él se funda es heteronómica. La noción menos clara de destino fue una primera tentativa de reconciliación con esta positividad a la que Hegel ya no otorgaba un sentido peyorativo. Con el concepto de alienación que se desprende de sus investigaciones económicas, se realiza en tal sentido la evolución del pensamiento de Hegel. La alienación es un momento por entero racional del desarrollo del espíritu: el momento de su exteriorización, de su objetivación. Entonces deviene posible reconocer, merced al concepto de alienación, la totalidad de lo real como obra de la razón.

El punto de partida dialéctico de ese desarrollo, es la relación originaria entre el sujeto y el objeto, o como lo hemos visto, la forma

[64] *Filosofía del derecho*, Prefacio.

[65] Hyppolite, en sus *Études sur Marx et Hegel* (en especial ps. 98 a 100), sistematizó muy bien esas consecuencias tales como Marx las extrajo en sus críticas de Hegel, y así como las expuso Lukacs en su libro sobre *El joven Hegel*.

concreta de la objetivación del sujeto descrita por Hegel cuando considera el trabajo como la forma subjetiva de la propiedad y ésta como la forma objetiva del trabajo. Desde ese momento, la propiedad ha adquirido su dinamismo del sujeto y éste ha tomado de aquélla su carácter sustancial. La sustancia debe ser comprendida como sujeto, expresará Hegel, al resumir en una fórmula el principio de la filosofía especulativa [66].

Todo descansa así en el concepto de objetivación (o para Hegel, que lo identifica, de alienación) que es el momento negativo necesario para el pleno despliegue de la razón que constituye lo real mediante ese mismo despliegue.

Por estar la alienación propiamente dicha —vale decir no la que se desprende de la objetivación sino de la expoliación ligada al desarrollo de la propiedad privada— incluida desde el comienzo en la objetivación, deviene posible legitimar como racional, deducir o construir dialécticamente el mundo real históricamente constituido por el advenimiento de la burguesía.

Todo acontece entonces en lo interior del sujeto, en el saber absoluto.

El mundo de esta economía que domina a los hombres es el producto del hombre mismo. Hegel se propone demostrar que se lo puede pensar en su necesidad. Únicamente así, esto es *por el pensamiento*, se supera la alienación. Por la filosofía el mundo se hace autoconsciente. Esta concepción especulativa es profundamente conservadora: pretende superar la alienación sin que nada cambie en el mundo; simplemente que se adquiera un conocimiento adecuado de él.

2º Esta alienación conduce a Hegel necesariamente a una concepción *idealista* de la filosofía.

A partir del momento en que al no separar objetivación y alienación, Hegel no vio en la cosa (identificada con la propiedad) más que el aspecto objetivo del sujeto, ya no hubo nada en el mundo exterior que no fuera alienación del espíritu.

El modelo de esta alienación es, con toda evidencia, el producto de la industria humana y, en su forma externa, el dinero, que es el poder colectivo cristalizado de la humanidad. Pero si no se distingue la objetivación en general de la alienación, todo objeto en general será el fruto de la exteriorización del sujeto, la naturaleza con sus mares y sus rocas, como la moneda o las instituciones humanas. Marx expresa que en Hegel "la materialidad como tal pasa por una relación alienada" [67].

La materialidad del mundo exterior no es más que una ilusión que la propedéutica idealista de la *Fenomenología del espíritu* permitirá superar: a su término, el espíritu se reconocerá a sí mismo en este mundo

[66] Véase Carlos Marx, *La Sainte famille*: "El misterio de la construcción especulativa". (Hay traducción castellana, Grijalbo, México.)
[67] Carlos Marx, *Manuscrits de 1844*, t. VI, p. 71.

exterior que es su obra. La materialidad de las cosas, que sólo era una forma de alienación, será suprimida por el saber absoluto. El hombre habrá reemplazado a Dios y ya no verá en el mundo sino su propia creación.

3º Esta alienación conduce necesariamente a Hegel a una concepción *trágica* y en definitiva teológica de la filosofía.

En ese universo, obra del espíritu absoluto, existe la contradicción y la infelicidad. Ellas forman parte del desdoblamiento racional y necesario del espíritu absoluto.

Al ascender a la conciencia filosófica, se nos torna evidente esta necesidad y esta racionalidad de la negación, del dolor y de la muerte, vale decir, comprenderemos que ellas forman parte de lo absoluto.

Estas son realidades insuperables. Lo trágico debe aceptarse como la ley del mundo.

Hegel modificará desde entonces su actitud respecto de la religión y el cristianismo que, según piensa, ha dado una representación simbólica y figurada de lo trágico de la vida humana. La caída y el pecado, luego la encarnación, la muerte y la resurrección de Dios son una imagen sensible de lo que la filosofía tiene por objeto conceptualizar.

En las últimas páginas de *La fe y el saber* define esta tarea: "El concepto puro, o la infinitud, como abismo de la nada en que todo ser es devorado, no debe designar el dolor infinito más que como un momento, dolor que hasta ahí sólo era en la cultura un hecho histórico y constituía el sentimiento en el cual descansa la religión moderna, el sentimiento que Dios mismo está muerto (Pascal formuló una expresión, como quien dice puramente empírica: la Naturaleza es tal que por todas partes lleva el *sello* de un Dios *perdido* en el hombre y fuera del hombre)... el concepto puro en filosofía debe dar... idea de libertad absoluta y a la vez la Pasión absoluta o el Viernes Santo especulativo, que antes fue histórico; y debe restablecer a éste en toda la verdadera dureza de su impiedad. Sólo por esta dureza —puesto que el carácter más sereno, más desprovisto de fundamento, más singular, tanto de las filosofías dogmáticas como de las religiones naturales debe desaparecer— es que la suprema totalidad con toda su seriedad y a partir de su fundamento más íntimo... puede y debe resucitar" [68].

Así es como la problemática hegeliana adopta una nueva forma: se postulará en términos teológicos *.

[68] *Foi et Savoir*, trad. Méry, p. 298.

* En *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, ed. Kairós, p. 48, uno de sus últimos trabajos, Carlos Astrada formula algunas profundas observaciones sobre este aspecto del pensamiento hegeliano. Sostiene que "lo que Hegel, en *Glauben und Wissen*, llama el viernes santo especulativo es la resurrección del pensamiento secular, y es la dialéctica precisamente la que conduce a esta resurrección". Es decir, la interpretación de Astrada, en este punto se opone abiertamente a la de Garaudy. (*N. del T.*)

Capítulo tercero

TRASPOSICIÓN TEOLÓGICA DEL PROBLEMA

Al promediar el 1800, la perspectiva histórica se torna oscura para Hegel. Después del Terror, el gran sueño helénico se alejó como un espejismo: ya no le parece posible a Hegel que la totalidad social esté directamente presente y activa en cada individuo como lo estuvo antes —según creía— para el ciudadano libre de la Ciudad antigua. O la totalidad suprime la particularidad como fue a sus ojos el caso del Terror, o bien la red de intereses privados se interpone entre el individuo y el Estado, y otorga a la "sociedad civil", esa maraña de apetitos y ambiciones económicas enfrentadas, el dominio real sobre los individuos y el Estado, como lo testimoniaron las corrupciones de los negociados del Directorio.

El Consulado y el régimen napoleónico constituirán para Hegel la solución del problema; al tener el Estado en sus manos los grandes intereses económicos impondría orden al caos de la competencia.

El Terror y su fracaso harán así la experiencia histórica y metafísica del quebrantamiento de la "virtud" abstracta. Esta experiencia condujo a Hegel a un cambio radical de actitud respecto de la realidad burguesa.

La influencia de la Revolución Francesa y el giro que toma en Termidor se ejerce a la vez en el plano ideológico y político.

En el plano ideológico trátase del juicio que merece a Hegel la evolución de las luchas internas en Francia.

En el plano político, se refiere a las consecuencias prácticas en Alemania a raíz de las guerras de la República Francesa contra la intervención feudal y absolutista de los príncipes europeos.

Las dos series de influencias tienden a separar a Hegel de sus concepciones iniciales.

En primer término la evolución de la situación en Francia.

La reacción de Termidor y el Directorio fueron el desquite de la "sociedad civil", el bullir de egoísmos en que el "liberalismo", la anarquía de las voluntades particulares erigidas como principio, no expresan más que la pérdida de sentido del Estado.

Hegel dice entonces que se hace evidente "la necesidad absoluta de una fuerza gubernamental. Napoleón la instituyó en forma de poder

militar y se ubicó luego a la cabeza del nuevo Estado como voluntad individual" [1].

En contra del Terror que es el triunfo abstracto del Estado, y en contra del liberalismo, que es el triunfo abstracto de los individuos, Hegel vio en la organización napoleónica del Estado el modelo de lo universal concreto: una monarquía que integraba la particularidad de las empresas individuales en la universalidad concreta del Estado.

La "sociedad civil", vale decir, la trama de intereses privados en el régimen capitalista, se integra así con el Estado, como uno de sus momentos necesarios. Los intereses privados, egoístas, desgarran la sociedad, pero en adelante, Hegel renuncia a superar el desgarramiento por vía revolucionaria. La Historia, según Hegel, ha juzgado y demostrado con el fracaso de Robespierre que, por consiguiente, "toma en serio la virtud" [2] e imposibilita una solución revolucionaria del desgarramiento. Hegel no pudo concluir de otra manera: en su época, no existía en la realidad misma ningún germen de régimen que no estuviera fundado en la propiedad privada de los medios de producción. Querer escapar a la perspectiva del desarrollo capitalista, significaba necesariamente recurrir a una utopía exterior a la historia real.

El historicismo de Hegel no fue jamás una exaltación del pasado. Tampoco fue la condena moral o lírica de la revolución que la reacción romántica tendía a presentar como un accidente de la historia: para Hegel la continuidad histórica es unidad de la continuidad y de la discontinuidad.

El segundo aspecto de la influencia ejercida en el pensamiento de Hegel por el desarrollo de la Revolución Francesa está ligado con un problema político inmediato planteado al pueblo alemán por la transformación del carácter de las guerras de la Revolución Francesa. En principio defensivas, se convierten en ofensivas. Primero esencialmente revolucionarias, tendientes a suprimir en los países vecinos las sobrevivencias feudales, sustento de agresión contra la joven República francesa, tienden a devenir guerras de conquista y pillaje.

El teatro de las operaciones es Alemania e Italia.

En ambos países las consecuencias de las victorias de las armas francesas aparecen con aspectos contradictorios: los espíritus más progresistas de Alemania aguardan de esta intervención primero una renovación de la vida política y social de Alemania. Hegel, como Goethe, Schiller y Fichte, comparte la esperanza. Pero la conquista francesa agrava la división nacional en Alemania. En Austria y en Prusia aquélla confiere a las fuerzas feudales y absolutistas un papel cada vez más importante. La creación de un Estado unitario alemán deviene una perspectiva lejana y grávida de amenazas reaccionarias.

[1] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 404.
[2] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 404.

La decepción de Hegel es en particular violenta después del Congreso de Rastadt (diciembre de 1797-abril 1799) que pone fin a la primera guerra de coalición contra la República francesa.

Los patriotas y demócratas alemanes esperaban de la victoria de los ejércitos de la Revolución Francesa una expansión internacional y una realización de las ideas e instituciones democráticas. El Congreso de Rastadt se les presentó como un regateo mezquino del que resultó una amputación del territorio alemán. Hegel escribió entonces con amargura: "Los dirigentes de la gran nación han abandonado los derechos más sagrados de la humanidad al desprecio y la burla de nuestros enemigos. No conozco venganza para la dimensión de su crimen" [3].

Hegel pierde confianza en el ideal revolucionario.

Siente cada vez más que las contradicciones de la sociedad en la cual vive son insuperables. Continúa convencido que el capitalismo, al que la Revolución Francesa ha liberado de todas las trabas feudales, es esencialmente progresista, pero no se hace ilusiones sobre el carácter contradictorio de ese progreso.

El Terror jacobino ha sido una tentativa desesperada por luchar en nombre de la "virtud", contra la expansión salvaje de las tendencias individualistas del desarrollo capitalista liberado por la revolución. Ha fracasado.

¿Cómo conquistar la felicidad y la libertad, la armonía del alma en este mundo en que tantas realidades turbias para el espíritu superan las fuerzas del hombre? ¿Cómo resolver el conflicto entre sus propias aspiraciones y el mundo real de su época?

¿Cambiar el mundo? ¿O hallarle un sentido nuevo?

No es posible a comienzos del siglo XIX, en que la conquista napoleónica extiende por Europa el triunfo del orden burgués instaurado por la Revolución Francesa concebir, sin incurrir en utopía, un "cambio" de ese mundo como no sea un pleno desarrollo de las ricas posibilidades que aún lleva en sí.

Hegel tiene conciencia por demás lúcida y profunda de la realidad histórica y del movimiento real que la anima para preconizar las evasiones y las revueltas abstractas del romanticismo, menos aún su exaltación del pasado, o la exigencia de un "deber" sin relación con el ser.

Desdeñoso de toda ilusión se vuelve hacia el *saber* y la *historia* para descubrir allí el secreto de la libertad y la plenitud del hombre. El saber que le hará participar del significado total del mundo y de la historia, que le asegurará el desarrollo y las realizaciones necesarias.

Al evocar la situación de su país y los conflictos de su propia juventud, Hegel escribe: "Las páginas que siguen son la voz de un alma que, con pena, dice adiós a su esperanza de ver surgir el Estado alemán de su insignificancia y que antes de abandonarla por completo quisiera

[3] Rosenkranz, p. 91.

volver a recordar vivamente sus anhelos siempre más debilitados y gozar por última vez con ellos creyendo en su realización"[4].

Hegel decide reconciliarse con el mundo real, "aullar con los lobos"[5].

Hasta allí su afirmación de la soberanía del hombre lo había llevado a distinguir en la historia tres etapas fundamentales:

—la de la ciudad antigua, con sus repúblicas libres donde el ciudadano se realizaba en plenitud dentro de su patria;

—la del Cristianismo, un período de servidumbre en que el individuo se repliega y concibe la naturaleza y la sociedad como potencias extrañas (alienadas);

—la de la Revolución Francesa, que permite una reapropiación de la libertad concreta del ciudadano antiguo y salva la particularidad de cada individuo.

Después de la experiencia de Termidor, el Directorio, las guerras de conquista del Consulado, el establecimiento del *statu quo* social en Alemania, Hegel experimenta con dolor la oposición que por un momento creyó superada, entre la "sociedad civil" con sus egoísmos y la unidad del Estado en su abstracción.

Ya no espera una transformación radical de la sociedad burguesa, pero como autor realista, estudia a través de los economistas ingleses la estructura interna y las leyes de desarrollo del nuevo régimen económico y social en la sociedad más evolucionada de ese tiempo.

Se remite a descubrir el movimiento de su época, su dialéctica interna.

Según Hegel, hasta allí, desde la decadencia romana hasta el final del siglo XVIII, se extendía un largo período de transición en el cual reinaba un individualismo burgués y al que debía sucederle la restauración de la ciudad antigua.

De allí en adelante, la sociedad burguesa dejó de parecerle la expresión de una interminable decadencia. La afirmación de la subjetividad fue, según él, un progreso necesario, una realidad histórica muy digna de tenerse en cuenta desde el punto de vista teórico y práctico.

Aun antes de emprender el estudio sistemático de la estructura y el desarrollo de la sociedad burguesa en la escuela de los economistas ingleses, formula su problema inicial tomando ahora como comienzo el punto de vista del individuo: ¿Cómo puede el hombre, en carácter de individuo, realizar su exigencia de despliegue humanista de la personalidad en una sociedad en que la ley fundamental suscita y exalta esta exigencia y a la vez degrada y denigra a la persona humana con todo el peso de las consecuencias económicas y sociales del desarrollo capitalista?

[4] *Verfassung des Deutschen Reiches* (Dok. 283) (1798-1799). (La constitución de Alemania.)

[5] Lettre du 9 février 1797, *Brief*, I, p. 49.

De aquí en adelante esta contradicción mayor dirige la evolución del pensamiento hegeliano.

Esta conduce a su reconciliación tanto con el cristianismo como con la propia sociedad burguesa. Al relatar y estilizar más tarde las etapas de su evolución espiritual, Hegel definirá el pasaje de su juventud a la edad viril "desde la infancia en que el espíritu aún está en su envoltura —pasando por el desarrollo de las oposiciones, la tensión de una universalidad todavía subjetiva, los ideales, las fantasías, el deber, la esperanza, etc., frente a la particularidad inmediata, es decir, el mundo real que le es hostil y, por otra parte, la posición del individuo, aun no autónomo e incompleto en sí, en su existencia con relación a ese mundo (esto es, el *joven*)— para llegar a la conciencia de la necesidad y de la racionalidad objetivas del mundo finito, que ya existe, a la obra por la que el individuo al realizarse en y para sí, halla a través de su actividad una justificación y una participación efectuando algo que tenga presencia real y valor objetivo (esto es, el hombre adulto)" [6].

Hegel busca la inserción del individuo en la sociedad de su tiempo, en la sociedad burguesa: trata de conciliar su ideal humanista con las leyes de acero del desarrollo capitalista, cuya necesidad objetiva reconoce.

El mundo es la obra del hombre, pero cada una de sus formas de vida está fija en forma de muerte: las relaciones humanas, las instituciones, las ideas mismas se oponen a los impulsos del individuo, preso en la maraña de leyes que tienen caracteres de objetividad muerta.

Puesto que ya no se trata de trasformar de manera revolucionaria ese mundo, sino de repensarlo en su interior, sin trastrocar el orden o los desórdenes, para volver a encontrarle las significaciones vivas que permitirán al hombre individual superar a través del *pensamiento* la prosa mortificante de esta realidad y por tanto poder vivir una vida humana. El problema político y social deviene problemática filosófica y moral.

Hegel opone a las contradicciones de la sociedad burguesa, a la objetividad muerta de sus instituciones, a la cosificación de las relaciones humanas, la vida unitiva en el amor y la religión, pues "la religión es idéntica al amor" [7]. Al hombre reformado y sacrificado por la sociedad burguesa, al hombre trasformado en cosa por el juego de las leyes del mercado, al hombre mutilado y parcial de la división del trabajo, contrapone el hombre total, el hombre viviente y armónicamente desarrollado de los sueños humanistas. Por el amor del hombre conserva un vínculo vivo y auténticamente humano con todos los otros hombres, sin dejar por eso de intervenir en la vida cotidiana.

Esta concepción del amor y de la vida no debe ser confundida con la de los románticos; en principio, porque Hegel de ninguna manera

[6] *Encyclopédie*, parág. 396 (nota).
[7] Nohl, p. 377.

apela a un retorno ilusorio al estado precapitalista; luego, porque no piensa que la verdadera vida pueda realizarse al margen de las relaciones sociales, en intuición mística o estética de la totalidad humana y de Dios. Hemos apreciado que tiene conciencia de que el amor tropieza con los problemas de la propiedad.

La problemática de Hegel se torna cada vez más compleja: de ahora en adelante trata de establecer un vínculo dialéctico entre la objetividad muerta de las instituciones y las cosas, y una actitud del sujeto que le permita reconocer las cosas y las instituciones como productos de su propia actividad.

En este esfuerzo por animar interiormente los objetos y la sociedad, por percibir en los mortíferos mecanismos del mundo su ser vivo, el amor, con todo lo que él comporta de indiferenciación intelectual, no puede ser una solución. La superación espiritual de las oposiciones entre el sujeto y el objeto no puede ser sentimental o mística, como lo es en Schelling, sino racional.

En esta etapa de su investigación, la religión proveyó a Hegel si no de una conceptualización del amor, por lo menos de un lenguaje simbólico para expresar las contradicciones dialécticas de lo real.

Cuando en el *System fragment* de 1800, Hegel trata de dar una expresión global de su dialéctica, experimenta la insuficiencia de su sistematización conceptual: ve además entonces en la filosofía el esbozo de un movimiento que termina en la religión. En la forma definitiva de su pensamiento la religión, por el contrario, no será más que una propedéutica de la filosofía.

En el *System fragment*, la vida está definida como la relación de una totalidad con otra totalidad más vasta. La sola reflexión no puede sino aislar los momentos de una realidad única en su fondo. Más allá de la reflexión que aisla los momentos del todo, la filosofía nos remite a la experiencia de una relación del hombre vivida en el mundo.

La filosofía nos deja presos en la contradicción y el desgarramiento y nos hace sentir la necesidad de superarlos. La religión sólo promete la superación.

Hegel considera el desgarramiento como un momento necesario, como un destino. No sueña, o ya no sueña con trasformar el mundo, sino sólo interpretarlo. La situación de la que trata de dar cuenta es la del desgarramiento y la exigencia de superarlo, no en una lucha práctica, sino en una comprensión global que permita la reconciliación espiritual de la contradicción.

Hegel estima que el tiempo en que vive pareciera, por sus caracteres esenciales, el tiempo en que vivió Jesús y el que vivió Lutero. Dice que el cristianismo está fundado en el sentimiento de la separación del mundo con Dios, de una oposición con lo divino que debe estar presente en la conciencia y no puede estarlo en la vida. El cristianismo expresa la exigencia de la reconciliación entre lo finito y lo infinito,

haciendo ingresar en lo absoluto la particularidad más extrema, la subjetividad más íntima.

La concepción hegeliana de la Reforma de Lutero no es menos significativa: como todo protestante, ve un regreso al cristianismo primitivo, vale decir, según Hegel, una reafirmación del valor absoluto de la subjetividad. Toda exterioridad, tanto de la autoridad como del culto, está descartada. Aquí aún evoca Hegel (como en su análisis de las condiciones del nacimiento del cristianismo) los vínculos entre el régimen económico y político y las concepciones religiosas: explica, por ejemplo, que las naciones eslavas no pudieron ser ganadas por la Reforma por ser naciones agrícolas; "esta condición acarrea la relación entre señores y siervos... los eslavos llegaron con más lentitud y dificultad al sentimiento fundamental del yo subjetivo"[8]. Cualesquiera que sean las reservas que puedan hacerse desde el punto de vista del análisis histórico, es importante subrayar este profundo concepto de Hegel: el vínculo íntimo entre el modo de vida económica, social, político y la vida interior, la vida espiritual de los hombres.

La fe luterana es, en esencia, el sentimiento del vínculo personal, íntimo, entre el hombre como individualidad particular y Dios. De tal manera, sostiene Hegel, "con la exterioridad, con la alienación de sí mismo, desaparece toda esclavitud"[9]. Las relaciones entre el hombre y el mundo están cambiadas: la actividad del hombre puede desplegarse libremente en un mundo que no es necesariamente malo, pues el vínculo está más allá. Con la Reforma, por la acción del hombre, vehículo de lo divino, el mundo puede retener en él la verdad y el bien. El matrimonio —dice Hegel— no está por debajo del celibato, ni el trabajo es menos que la pobreza, ni la libre acción en el Estado es inferior a la ciega obediencia a la Iglesia.

Así puede asumir el hombre al mundo en su totalidad, incluso la desgracia y el mal que forman parte de la realidad espiritual como uno de sus momentos.

Igual que al finalizar el Imperio romano, cuando nació el cristianismo, lo mismo que en el siglo XVI en tiempos de la Reforma, en ese final del siglo XVIII se hace perfectamente perceptible que la infelicidad forma parte de la esencia del hombre, y es su condición eterna.

La trasposición religiosa del problema político y social que los ideó-

[8] *Leçons sur la philosophie*, ps. 379-380.

[9] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, II, p. cap. III, C: La Reforma. Por el contrario, Marx pondrá el acento en los límites de esta liberación: "Lutero, sin duda, ha vencido la servidumbre por devoción, sustituyéndola por la servidumbre de la convicción. Ha destruido la fe en la autoridad porque ha restaurado la autoridad de la fe... Ha liberado al hombre de la religiosidad exterior porque ha hecho de ella la esencia misma del hombre. Ha hecho caer las cadenas del cuerpo porque ha cargado el corazón de cadenas". (K. Marx, *Oeuvres philosophiques*, t. I, p. 97.)

logos de la Revolución Francesa habían planteado en términos de acción y de lucha para la trasformación del mundo es característica del atraso económico y social de Alemania.

Ese desajuste histórico tuvo profundas consecuencias filosóficas. "En política, expresaba Marx [10], los alemanes han *pensado* lo que hicieron otros pueblos. Alemania ha sido su conciencia teórica... El pasado revolucionario de Alemania es teórico: consiste en la Reforma."

Ese mismo desajuste histórico conducirá a Hegel a ver en la Reforma, y no como antes lo había hecho en la Revolución Francesa, el punto de partida del mundo moderno. Mientras que para Fichte la filosofía tendía a la acción, Hegel trata de racionalizar el mundo para allí volver a encontrarse cómodo en él.

La tarea de la filosofía consiste, entonces, en elevar el concepto hasta el sentimiento de desgarramiento, esa experiencia vivida de la contradicción y el dolor.

He ahí un tema definitivo del pensamiento hegeliano: en la *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, Hegel ya proclama que: "La supresión de la escisión se postula como la tarea formal de la filosofía" [11]; en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, plantea el problema en los mismos términos: trátase de alcanzar la "reconciliación" y esto no es posible "si no se resuelve la escisión" [12].

Esta es la tarea de la religión. "En la religión cristiana la necesidad de reconciliación se hace sentir más aún que en otras religiones, porque ella comienza por la escisión absoluta y la necesidad sólo aparece cuando la conciencia está dividida" [13].

Hegel opone al cristianismo la religión pagana que "encierra desde el origen la jubilosa conciliación. La religión cristiana no ofrece esa alegría; ella provoca la necesidad, comienza por el dolor, despierta, desgarra la unidad natural del espíritu, la unidad del hombre y la naturaleza, destruye la paz natural. Allí se encuentra en seguida el pecado original; el hombre es malo desde su origen y posee en su ser íntimo un elemento negativo. Una doctrina reciente sostiene que el hombre es bueno por naturaleza. Ella suprime la religión cristiana" [14].

Hegel retoma contra los filósofos franceses del siglo XVIII, contra el optimismo de la "filosofía de las luces", que conduce a una lucha revolucionaria para superar el mal del mundo, los temas teológicos de la justificación del mal. Hegel afirmará con gran claridad en su filosofía de la historia: "Nuestra meditación es... una teodicea, una justificación de Dios, que Leibniz ha intentado en forma metafísica... Debía ser

[10] "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho". *Oeuvres philosophiques*, t. I, ps. 95-97.
[11] P. 139.
[12] III parte: La religion absolue, cap. IV, 1ª sec., trad. Gibelin, p. 131.
[13] *Leçons sur la philosophie de la religion*, I parte, p. 27.
[14] *Leçons sur la philosophie de la religion*, I parte, p. 28.

comprendido el mal en el universo y el espíritu que piensa debía reconciliarse con el mal. En realidad nada empuja más a semejante conocimiento conciliador que la historia universal" [15].

Asimismo Hegel subraya su rechazo por toda ambición revolucionaria. Aspira a ser un reformador religioso. Estima que "la Revolución ha recibido su primer impulso de la filosofía" [16].

Pero esa filosofía, la de las "luces", era una filosofía abstracta, de la felicidad. Hegel entiende integrar en ella el mal en su necesidad, lo negativo, y de ese modo operar una "reforma" religiosa. La Reforma de Lutero para él estará en lo sucesivo por encima de la Revolución Francesa. Es la condición espiritual: "En efecto, es un falso principio, expresa, que los obstáculos del derecho y la libertad puedan ser eliminados sin que se libere la conciencia y pueda producirse una revolución sin Reforma" [17].

La filosofía es, pues, una traducción conceptual del drama teológico cristiano. "Con relación a la religión, el designio de la filosofía consiste en elevar ese contenido absoluto que se halla en la representación religiosa a la forma de pensamiento; el contenido de la religión y el de la filosofía no pueden ser diferentes, pues no existen dos autoconciencias del espíritu absoluto que puedan tener un contenido diverso y opuesto; allí no existen entonces más que diferencias formales" [18].

Hegel investigará la expresión conceptual de lo que la religión cristiana presenta en forma de representación concreta, de imagen viviente; en lo que está dado como acontecimiento histórico que no se ha producido de una vez, como la Caída o la Encarnación, él buscará la idea, la ley de desarrollo del espíritu.

Por no retener sino un ejemplo de ese modo de exégesis teológica hegeliana, veamos que dice de la Caída: "Hallamos en la Biblia una conocida representación, llamada de manera abstracta la Caída; es una representación de gran profundidad que no es sólo un hecho contingente, sino la historia eterna, necesaria del hombre, expresada allí en forma exterior y mística" [19].

Al examinar los grandes temas de la teología en la interpretación hegeliana, asistimos al pasaje de la religión "positiva" a la filosofía especulativa.

La trasposición teológica de la problemática hegeliana nos muestra la génesis de esta filosofía especulativa.

[15] *Philosophie de l'histoire*, Introduction, p. 27.
[16] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 400.
[17] Ibíd., p. 405.
[18] *Leçons sur la philosophie de la religion*, I parte, p. 246.
[19] *Leçons sur la philosophie de la religion*, II parte, p. 246.

Hegel extrae de la teología cristiana tres temas fundamentales: el de la Encarnación y la muerte de Dios, el de la Caída y el de la Trinidad.

* * *

El problema, fundamental para Hegel, del tránsito de lo infinito a lo finito, encuentra su expresión simbólica en la Encarnación. El problema de la mediación se identifica con el misterio del Mediador. El Cristo es un universal que al mismo tiempo es individual. La Encarnación es la imagen de lo universal concreto.

El espíritu finito es el espíritu infinito reconciliado: el hombre toma conciencia de su divinidad y lo divino adquiere en el hombre conciencia de sí mismo; tal es el contenido que Hegel trata de conceptualizar.

Ya desde hacía tiempo Hegel había definido este designio: "Pensar la vida", vale decir, pensar la inmanencia viviente del todo en cada parte, en cada individuo. El espíritu es la conciencia de lo que constituye la unidad de una totalidad orgánica. La toma de conciencia de su pertenencia a un todo por parte del individuo, en primer término se realiza por el amor. Por el amor el hombre en cierta manera reposa sobre la vida universal, la vida genérica que está en él, que trascurre en él y lo supera. Así accede a una nueva forma de ser, a la existencia propiamente dicha, como es el acto de participación del individuo en lo absoluto, la manifestación de lo absoluto en el individuo. La tarea de la filosofía, la tarea de pensar la vida, consiste entonces en descubrir en sí mismo la unidad de la vida universal.

La filosofía no es ya el amor por la sabiduría sino la sabiduría del amor. La inmanencia del todo en la parte, de lo infinito en lo finito, se expresa en esta participación personal activa en la vida del todo que se ejerce en nosotros y por nosotros, en nuestra propia acción.

"Esa elevación del hombre no de lo finito a lo infinito (dos términos que son productos de pura reflexión e indican una separación absoluta), sino de la vida finita a la vida infinita, es la religión" [20].

La elevación del Cristo a la diestra del Padre es el símbolo de esa superación, de ese movimiento, a la vez que conservación y supresión, integración, que es la ley de la vida, la ley del hombre.

"Al principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Era al principio con Dios. Todas las cosas han sido hechas por Él y nada de lo hecho ha sido hecho sin Él. En Él era la vida, y la vida era la luz de los hombres" [21].

Este prólogo del Evangelio de San Juan es, según Hegel, la expresión teológica de la misión primordial de la filosofía: hace inteligible

[20] *System fragment*, Nohl, p. 347.
[21] Evangelio según San Juan, I, 1 a 5.

la unidad de la vida y restablece los vínculos que a través de la diversidad de las formas vivas unen la vida consigo misma.

Lo finito no tiene sentido ni realidad auténtica sino por su relación con lo infinito. Hegel se asigna la tarea de expresar en el plano filosófico la demostración de ese vínculo por la mística. Incesantemente lo real se engendra por un acto de amor. Cada ser particular no es sino una manifestación concreta de la vida universal: "El concepto de individualidad implica oposición y vínculo con la diversidad infinita. Un hombre sólo es una vida individual en tanto que es distinto de todos los elementos, y cuando la infinitud de la vida individual es exterior a él. No es una vida individual sino en tanto que él es uno con todos los elementos, con toda la infinitud de la vida exterior a él. Es sólo en tanto que el todo de la vida es escindido. El es una parte, todo el resto lo otro. Es únicamente en tanto no es ninguna parte y nada está separado de él" [22].

La vida misma, en su unidad profunda, se piensa a través del hombre y en sí deviene Espíritu, vale decir, consciente de la totalidad viviente: "En oposición con la multiplicidad abstracta de lo que es muerto, se puede llamar la vida infinita en el Espíritu, pues el Espíritu es la unidad viviente de lo diverso" [23].

En adelante Hegel ya no opone a la racionalidad la "positividad" del cristianismo, con lo que éste tiene de histórico, contingente, dado de hecho; se esfuerza por integrar en lo racional, como uno de sus momentos constitutivos, el movimiento por el cual lo infinito pasa a lo finito. Cada cosa limitada, finita, deviene entonces una señal, lo "figurativo", diría Pascal, de lo infinito que lo desborda, pero que lo contiene y lo crea. De esa manera Hegel sella la reconciliación con lo histórico y fragmentario. Acepta el tiempo y con él *su* tiempo, toda la contingencia de los acontecimientos en los cuales trata de descubrir la necesidad interna del despliegue de lo absoluto, "pues la escisión necesaria es un factor de la vida que se modifica por perpetuas oposiciones, y la totalidad sólo es posible en la suprema vitalidad que se restaura allí en el seno de la suprema división" [24].

El Dios hombre del cristianismo es el prototipo concreto de toda realidad viva, es decir, de toda realidad que rechaza encerrarse en sí misma, que acepta morir para devenir otra distinta de sí y de esa manera realiza por su muerte y su resurrección el pasaje de lo finito a lo infinito.

El Dios-hombre del cristianismo es el prototipo concreto de toda Hegel hace cargos a Schelling por haber concebido la unidad y la identidad del todo, mas no lo negativo, el límite, la finitud sólo por la cual puede devenir concreto lo universal. "La vida de Dios y el conocimiento

[22] *System fragment*, Nohl, p. 346.
[23] *Ibid.*, p. 347.
[24] *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 87.

divino, si se quiere, bien pueden expresarse como un juego del amor consigo mismo; pero esa idea desciende hasta lo edificante y aún insulso por cuanto están ausentes lo serio, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. Esta vida *en sí* es la monotonía serena y la unidad consigo mismo que no está seriamente integrada en el ser otro y la alienación ni tampoco comprometida con el movimiento para sobrepasar esta alienación. Pero este *en sí* es la universalidad abstracta respecto de la cual se ha hecho abstracción de su propia naturaleza que es el *ser para sí* y en general, por consiguiente, del automovimiento de la forma" [25].

Aquí Hegel extrae de la teología cristiana las imágenes de la conciencia infeliz: las del pecado y la Caída.

* * *

"La Caída es el mito eterno del hombre por el que precisamente se convierte en hombre... Pues el animal es uno con Dios, pero sólo en sí. El hombre sólo es espíritu, es decir, para sí mismo. Esta existencia para sí, esta conciencia, representa, sin embargo, la división frente al espíritu divino universal... La Caída es el conocimiento que suprime la unidad natural; nada tiene de contingente, es la eterna historia del espíritu" [26].

Hegel considera tarea de la filosofía restaurar la unidad y la totalidad originales del universo desgarrado por el pecado y la Caída. El momento del desgarramiento y la separación, integrado en el movimiento de regreso del espíritu hacia esa unidad es un enriquecimiento, merced al cual la totalidad adquiere la plenitud viva en su diversidad y su unidad.

La idea de pecado, contra la que Hegel había luchado en nombre de su optimismo y de la racionalidad en épocas de su gran ensueño griego y sus esperanzas revolucionarias, se convierte en eje de su pensamiento en el período de la realización napoleónica que, para Hegel, es el tiempo de la aceptación.

En su artículo escrito en Jena sobre *El derecho natural* Hegel manifestó que la tragedia es "la representación de la posición absoluta" [27]; en ella se expresa la necesidad de un destino irreductible. Por otra parte esta tragedia es la ley de la vida, la ley del espíritu en su totalidad: "Lo absoluto interpreta eternamente esta tragedia consigo mismo. Éste se engendra eternamente en la objetividad; en la imagen concreta de sí mismo se entrega a la pasión y a la muerte y renace de sus cenizas a su majestad" [28].

25 Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, p. 18.
26 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 293.
27 *Le droit naturel*, Lasson, VII, p. 384.
28 *Le droit naturel*, Lasson, VII, p. 384.

La Encarnación de Dios hecho hombre, que se limita a sí mismo, que afirma la limitación en el hombre y en consecuencia su muerte, para renacer más allá de toda expresión limitada, es el núcleo de la visión hegeliana del mundo que, por consiguiente, es una visión trágica. La pasión del Cristo es imagen y símbolo del destino del hombre.

El hombre "no existe más que como opuesto; antes bien, todo lo que se opone es a la vez condición y condicionado, pues el hombre debe pensarse fuera de su conciencia. No hay determinante sin determinado y viceversa; nadie está condicionado, nadie lleva consigo la raíz de su ser; cada uno posee sólo una necesidad relativa; el uno no es para el otro y por consiguiente para sí mismo, sino por virtud de una *potencia* extraña; lo otro sólo le es acordado *merced* a la *gracia* de ese poder; en definitiva no hay existencia independiente sino en un ser extraño del que todo debe recibir el hombre en forma de presentes y de quien es deudor por su ser y su inmortalidad y al que debe mendigar con temor y temblor" [29].

La totalidad concreta, viva, sólo puede alcanzarse a través del desgarramiento, la separación, el dolor. Aceptar el desgarramiento, la separación, el dolor, interpretándolos como necesidad e integrándolos en la felicidad hasta como uno de sus momentos. Tal es la problemática de Hegel. El cristianismo proporciona la justificación de esta actitud, puesto que el cristianismo es la religión de la infelicidad: "Una religión de la infelicidad, porque en la desdicha está presente la separación. En ella nosotros mismos nos sentimos como objetos y debemos refugiarnos en quien nos determina" [30].

Esa posibilidad de serenidad plena después de un desgarramiento total, constituye para Hegel lo esencial en la religión, esencial también en la filosofía, y en la vida del espíritu.

Tres imágenes religiosas parecen refugiarse constantemente en el pensamiento de Hegel: la Creación y la Encarnación en primer término, luego el Pecado. Las tres representaciones significan en él la misma idea: "Lo divino participa de la suerte de lo finito" [31]. La creación del mundo y la creación del Hijo son dos metáforas para expresar el tránsito de lo infinito a lo finito. El pecado no es más que el descenso de lo infinito en lo finito [32].

La religión cristiana aporta el consuelo más completo porque ella se funda en la experiencia vivida del más intenso dolor: el de la muerte de Dios. "En la religión superior, el consuelo consiste en que la culminación absoluta se alcanza por las propias desdichas de manera que

[29] Nohl, ps. 378-379.

[30] Nohl, p. 373.

[31] *Leçons sur la philosophie de la religion*, II parte, 3ª sec., 3 a), p. 126.

[32] *Logique d'Iéna*, p. 180 (Lasson).

la negación se vuelve afirmación. Los sufrimientos en la tierra son el camino que conduce a la felicidad"[33].

El pecado ha sido rescatado por la muerte de un Dios, por la muerte de un Dios que se hizo hombre para cargar con todos los dolores del mundo. La necesidad de esta muerte de Dios es un tema constante en el pensamiento hegeliano desde 1798-1799 hasta sus últimos escritos. "Jesús tuvo conciencia de la necesidad de la muerte de su individualidad, y procuró convencer de ello a sus discípulos; mas no podía separar su esencia de su persona... Sólo cuando el individuo Jesús se alejara de ellos podrían dejar de depender de él, cuando existiera en ellos un espíritu autónomo o espíritu divino"[34].

Al profundizar el tema, Hegel afirmará, treinta años más tarde: "El Cristo está muerto; muerto ha ascendido a los cielos, se ha sentado a la diestra de Dios, porque sólo así es espíritu. Él mismo expresa: "Cuando yo no esté más con vosotros, el Espíritu os conducirá en toda verdad. Sólo en Pentecostés los apóstoles fueron colmados del Espíritu Santo. El Cristo viviente no es para los apóstoles lo que más tarde fue para éstos como espíritu de la comunidad; únicamente en ella Cristo devino su verdadera conciencia espiritual"[35].

Así se opera el tránsito de la representación evangélica a la idea especulativa.

Con el cristianismo esta muerte de Cristo, esta muerte de Dios, es el paradigma de la vida que debe integrar hasta la muerte misma como uno de sus momentos.

Como individuo, cada ser viviente no es el todo. Experimenta "la particularización que es la suerte de todo lo que penetra en la realidad objetiva"[36]; no es sino una expresión limitada de la vida; sólo en la medida en que aquél asuma la autoconciencia, tenderá a superarse a sí mismo, morirá para devenir otro, en el cual interioriza esa superación y esa muerte que, superando la vida individual, superando toda situación limitada, participe verdaderamente en la vida de lo infinito y de la totalidad. En la *Fenomenología del Espíritu*, la dialéctica del amo y del esclavo proporcionará un desarrollo nuevo sobre el tema: "Muere y deviene".

La muerte es la imagen misma de la negatividad y la muerte de Dios otorga un significado universal, un significado cósmico a la idea de la muerte. La muerte, y en primer término la de Dios, se convierte en el símbolo de la superación y, por consiguiente, de la resurrección. Esto es lo que explica la alegría de Lutero al proclamar en uno de sus cánticos: "Dios mismo ha muerto". Esta muerte es la negación de la

[33] *Leçons sur la philosophie de la religion*, II parte, 3ª sec., 2 b), p. 111.

[34] *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 95. (Hay edición castellana, ya citada.)

[35] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 296.

[36] *Esthétique, trad. S. Jankélévitch*, t. III, II parte, p. 249.

finitud[37], el vínculo por excelencia del hombre singular con la infinitud del espíritu. La muerte es el comienzo de la vida. "No es esta vida la que retrocede por horror ante la muerte y se preserva pura de la destrucción, sino la vida que lleva la muerte y se conserva en la muerte, que es la vida del espíritu"[38].

El tema de la muerte de Dios, trasladado a términos de la filosofía especulativa, es al mismo tiempo el tema de la necesidad de la desdicha y el de la génesis del ser determinado que pasa por el no-ser para asumir la forma del devenir.

A través del dogma cristiano de la encarnación, Hegel ve esa idea fundamental según la cual lo histórico y lo contingente no son sino la manifestación de lo necesario y lo absoluto: lo absoluto puede encarnarse, lo absoluto debe encarnarse y por lo mismo se somete a la ley de la muerte. Dios puede morir. Esta muerte de la naturaleza es el nacimiento del espíritu que por la muerte aflora en la naturaleza, vale decir, en el movimiento por el que cada ser particular alcanza su término, su fin, y nos proyecta por esa misma desaparición, más allá de él, hacia el todo más vasto que lo sustenta y lo contiene, que le concede su sentido y su realidad verdadera.

La dialéctica de la vida, por el movimiento de cada ser finito, nos arroja en lo infinito que lo supera. El movimiento por el cual se descubre la presencia viva del todo en cada parte y más allá de ella, es el espíritu. Lo dado, lo pasivo, el ser limitado se convierte en un momento del todo, *deviene*.

Esta negación de lo finito es precisamente la mediación que se necesita para acceder a lo infinito, o por lo menos, enfocarlo. Hegel ha visto la imagen de esta mediación en el Mediador: el acto por el que lo absoluto se torna inmanente en la naturaleza, se ha manifestado, se ha revelado en un ser finito; es la justificación del devenir de la naturaleza y de la historia de los hombres. La encarnación es la expresión metafórica, simbólica, de la relación entre la realidad sensible y el espíritu que la anima, la fundamenta y le otorga sentido. Es la paradoja viva de lo universal concreto: Dios "aparece" y porque surge en lo sensible necesariamente es distinto de lo que él es. Considerar sólo esta apariencia o esta aparición en su aspecto sensible, contingente, histórico, anecdótico, significa no comprender nada de su realidad verdadera. Su verdadera realidad reside en su propia imperfección, en aquello por lo cual no se basta a sí misma, en lo que le falta y ella sugiere, en lo que su movimiento esboza, requiere o a lo que apunta. Así sucede con toda realidad sensible que es, en su verdad, inquietud, exigencia de superación: ella es fundamentalmente todo lo que es y por lo cual ella adquiere un sentido.

[37] Véase *Leçons sur la philosophie de la religion*, II parte, 4ª sec., III, I C; "Mort et résurrection", ps. 165-173.

[38] *Phénoménologie de l'esprit*, Prefacio, p. 29.

De la ciencia a la moral esta dialéctica es el alma de todo. Descubrir en todo lo que se presenta como dado y pasivo la negación y la actividad que lo han hecho aparecer a partir de otra cosa, que lo llevan y lo encaminan hacia la muerte para que renazca otra realidad, es participar en el impulso que mueve al universo y comprenderlo, librándose así de la ilusión de lo finito.

Ese mundo fáustico que concibió Goethe, es esfuerzo y creación incesantes. La muerte de Dios es el símbolo de esta metáfora que es la vida. Dios está vivo y presente en la muerte de cada ser finito: él se revela por la muerte misma en un mundo en que el desgarramiento es la ley, puesto que lo absoluto no puede revelarse como tal y sólo puede ser entrevisto a través de la muerte y la superación, mediante el devenir de cada cosa. La presencia de la unidad del todo necesita de la separación y la división para ser real. Como Cristo en la hostia.

El movimiento y el tormento de las cosas son la imagen visible de la invisible y constante génesis de Dios. "Lo divino debe... estar concebido como espíritu y en lo que se halla incluido debe ser concreto y haber tenido en sí el momento de la negación... La negación misma es momento de Dios, esto es, momento de la naturaleza, la muerte cuyo culto consiste en el dolor. Es en la ceremonia de la muerte y la resurrección de Adonis cuando lo concreto llega a la conciencia"[39]

Lo concreto y lo sensible no son arrojados fuera de la vida del espíritu, se integran allí como momentos necesarios. Hegel lucha con todas sus fuerzas contra el dualismo. No hay espíritu que no se niegue ni se despliegue por naturaleza; no hay naturaleza que, en su dispersión, no trabaje por la unidad y no aspire a esta unidad que su dolor reclama y su actividad sugiere. La naturaleza es la negatividad de Dios. Dios es la negatividad de la naturaleza. Lo individual no existe sino porque en él está presente lo universal. Lo universal sólo existe irradiado en la multiplicidad móvil de los individuos. La felicidad nace de la infelicidad y vive en ella. Dios está en movimiento, en actividad, en génesis. El universo entero de la naturaleza y de la historia no es más que el alumbramiento de Dios.

En torno de estos dos temas unidos hasta identificarse: la muerte de Dios y el nacimiento de Dios, transcurrirá en lo sucesivo, según Hegel, la tragedia optimista de la vida del hombre y su pensamiento.

Hegel experimenta y siente que alienta en él el espíritu del mundo, así como el de Goethe cuando apostrofa al Dr. Fausto:

Espíritu: ¡En el oleaje de la vida, en la tempestad de la acción, yo subo y desciendo, y me agito constantemente! Nacimiento y muerte. Un mar eterno. Una vida cambiante: así trabajo en el fragoroso telar del tiempo y tejo el viviente ropaje de la divinidad.

[39] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, ps. 178-179.

Fausto: Tú, que vagas por todo el vasto mundo, fecundo espíritu, ¡cuán cerca te siento! [40]

* * *

Para Hegel la misión de la filosofía no es distinta que la de la religión: superar el desgarramiento y la separación. Las últimas páginas de la *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, en las cuales Hegel interpreta como "identidad absoluta" la "totalidad absoluta", definen con claridad este designio: "La filosofía... merced a la identidad absoluta eleva a la vida los frutos muertos de la escisión y por la razón aglutina en ella los dos términos y, al colocar a ambos de manera igualmente natural, dirige sus esfuerzos hacia la conciencia de esta identidad de lo finito y lo infinito, vale decir, el saber y la verdad" [41].

Lo que expresa la religión bajo las formas de la revelación y la trascendencia, la filosofía lo traduce en pensamiento especulativo y de manera puramente inmanente. Todo es en Dios. Dios está en todo.

La filosofía especulativa es esencialmente una trasposición conceptual de la teología. Feuerbach tiene, por cierto, razón al decir: "El secreto de la filosofía especulativa es la teología, la teología especulativa, que se distingue de la teología común en que ella transfiere al ámbito terreno, es decir, actualiza, determina y realiza la esencia divina que la otra destinaba al más allá" [42].

La filosofía de Hegel —dice Feuerbach— toma el lugar de la religión. La esencia de la filosofía especulativa no es otra cosa que la esencia de Dios, racionalizada, realizada y actualizada. La filosofía especulativa es la teología verdadera, consecuente y racional... Lo que es objeto en el teísmo, es sujeto en la filosofía especulativa; lo que allá es la esencia solamente *pensada* y representada de la razón, deviene aquí la esencia pensante de la razón misma [43].

A través de la religión y la teología Hegel transita a la filosofía especulativa y traslada así toda esa realidad al interior del espíritu.

Al resumir el análisis formulado por Feuerbach sobre esta inversión teológica, Marx advertía:

"*a*) Hegel parte de la alienación... es decir, en términos populares: él parte de la religión y de la teología.

"*b*) Supone lo infinito; postula lo real, lo sensible, lo finito, lo particular (la filosofía es así la supresión de la religión y de la teología).

[40] Goethe, *Faust*, Cotta-Verlag, Stuttgart, 1959, p. 15. (Hay trad. castellana.)
[41] *Difference...*, p. 171.
[42] Feuerbach, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, trad. Althuser, p. 104.
[43] Idem, *Philosophie de l'avenir*, trad. Althuser, ps. 129 y 132.

"*c*) Suprime de nuevo lo positivo; establece lo infinito. Restablecimiento de la religión y la teología"[44].

La religión se halla a la vez negada y realizada en la autoconciencia[45]. Todo el desarrollo de la filosofía especulativa por la cual el espíritu engendra, a partir de sí mismo, de concepto en concepto, como un organismo viviente que crea sus propios órganos y su sustancia, la realidad íntegra es un proceso divino. Dios es el sujeto absoluto que se exterioriza y adquiere conciencia de él mismo al término de esta exteriorización.

La filosofía especulativa no es más que un comentario filosófico y un desarrollo del misterio de la Trinidad. "En la *Fenomenología*, la Biblia hegeliana, El Libro, los individuos son transformados primero en "conciencia" y el mundo en "objeto", por lo cual la diversidad de la vida y de la historia se reducen a una relación diferente de la "conciencia" con el "objeto". Esta relación diferente es reducida, a su vez, a tres relaciones cardinales:

"1º Relación de la conciencia con el objeto considerado como verdad o con la verdad considerada como simple objeto (por ejemplo, la conciencia sensible, la religión de la naturaleza, la filosofía jónica, el catolicismo, los estados autoritarios, etc.).

"2º Relación de *la conciencia considerada como lo verdadero*, con el objeto (razón, religión del espíritu, Sócrates, protestantismo, Revolución Francesa).

"3º Verdadera relación de la conciencia con la verdad considerada como objeto, o con el objeto considerado como verdad (pensamiento lógico, filosofía especulativa, el espíritu para sí).

"En Hegel esas tres relaciones son de igual modo tomadas como: 1º el Dios-Padre; 2º el Cristo; 3º el Espíritu Santo"[46].

Esta interpretación de Marx se halla exactamente confirmada por el mismo Hegel, que se refiere de manera explícita a la Trinidad para definir los tres momentos de su filosofía en un capítulo titulado: "El desarrollo de la Idea y de la Trinidad". "El espíritu debe, en consecuencia, ser considerado según las tres formas, los tres elementos en los cuales él se establece. Son, en primer lugar, el ser eterno en sí y junto a sí, la forma de la universalidad; en segundo término, la forma fenoménica, la particularización, el ser para otro; en tercer lugar, la forma del retorno de la forma fenoménica en sí, la individualidad absoluta. La idea divina se desarrolla en esas tres formas. *El espíritu es historia divina* (subrayado por mí, R. G.), el proceso de diferenciación de sí

[44] Marx, *Manuscrits* de 1844, t. VI, p. 45.
[45] Idem, ps. 84-95.
[46] Marx, *L'ideologie allemande*, t. VII, p. 110.

mismo de la separación de sí, de esta retoma de sí; y en tanto que historia divina, debe entonces ser considerada en cada una de esas tres formas" [47].

Ese paralelismo entre la Trinidad y los momentos del desarrollo de la idea estaba, además, sugerido por Hegel desde el comienzo:. "El espíritu que no se manifiesta, que no se revela, está muerto. Manifestarse significa devenir otro. En ese devenir, él se opone, se diferencia; es la finitud del espíritu... Así adviene en segundo término el espíritu que se manifiesta, que se determina, que accede a la existencia, que se da la finitud. En el tercer momento el espíritu se manifiesta según su concepto, retoma en él su primera manifestación, la suprime y la conserva, retorna a sí, deviene y es para sí tal como es en sí" [48].

La trasposición teológica de su problema condujo a Hegel a la filosofía especulativa.

Ese pasaje es en él totalmente consciente: "La religión —escribe Hegel— es ella misma el punto de vista de la conciencia de lo verdadero, de lo que es en sí y para sí; ella es, pues, ese grado del espíritu en que existe de un modo general para la conciencia el contenido especulativo" [49].

El punto de vista de la religión se identifica con el punto de vista especulativo: "La filosofía especulativa es el conocimiento de la Idea; todo es en ella concebido como idea... Pensar especulativamente es resolver una realidad y oponerla en sí de modo que las diferencias se opongan según determinaciones del pensamiento y que el objeto sea concebido como su unidad" [50].

En una palabra, el filósofo especulativo es quien toma el lugar del Dios de los teólogos.

Hegel, al trasponer en términos religiosos su problema inicial, ha pensado hallar en el esclarecimiento especulativo de los símbolos teológicos la dialéctica del movimiento del espíritu.

El problema fundamental de Hegel, traspuesto al lenguaje teológico y especulativo, que será en adelante el suyo, es el del pasaje de una concepción dualista —que opone a Dios y el hombre, el sujeto y el objeto, el individuo y el todo—, a una concepción orgánica, y que convierte a cada uno de los términos antinómicos en los momentos del desarrollo necesario de la Idea.

* * *

47 *Leçons sur la philosophie de la religion*, III parte; "La religion absolue", A, II, p. 69.

48 Ibíd., Introduction, 5ª sec., p. 62.

49 Obra citada, 3ª sec., p. 36.

50 Ibíd., la misma página.

Podemos ahora volver a pensar en su unidad los tres grandes momentos de la toma de conciencia, por parte de Hegel, del problema capital de su tiempo.

La Revolución Francesa ha cuestionado por primera vez después de siglos de cristianismo, el lugar del hombre como individuo, en la naturaleza y en la sociedad.

La negación del orden tradicional en todo sus aspectos: políticos, religiosos, económicos, sociales, estéticos, morales, por el pensamiento prerrevolucionario del siglo XVIII francés, ha dado al hombre el sentimiento de una arrolladora libertad.

La Revolución Francesa es, para Hegel, la experiencia práctica de esta libertad. Espera de ella una respuesta a la pregunta que se planteaba ya en el seminario de Tubinga, pregunta que no ha cesado de proponerse a los hombres desde el hundimiento del orden feudal y de la visión religiosa del mundo que le correspondía; la libertad apareció en adelante al hombre según un doble aspecto: como el poder individual de saberlo todo, como la responsabilidad social de constituir el porvenir de todos.

El problema de Hegel es reconciliar esos dos momentos de la libertad: la libertad que no puede realizarse plenamente sino en la sociedad (él dice: en el Estado) y de la cual la ciudad antigua le había proporcionado el primer modelo, y la libertad en la singularidad personal de la cual el cristianismo, según él, ha formulado la exigencia más profunda.

El nuevo orden, surgido de la Revolución Francesa, el orden de la burguesía y del capital que triunfó sobre el feudalismo, ha revelado, desde su victoria, las contradicciones fundamentales que constituyeron a partir de entonces el motor de su desarrollo, que lo encaminaron primero a su apogeo, y después a su decadencia.

El problema de Hegel nació de la experiencia vivida de esas contradicciones, de la necesidad de superarlas: ¿Cómo hallar una "reconciliación" inmanente a esas contradicciones?

El utilitarismo, que en vísperas de la Revolución —en Helvecio o en Holbach— representaba un papel progresivo en la lucha contra el feudalismo, en la demitificación y destrucción de los valores caducos, no puede ya, después de la Revolución, en los epígonos de la economía clásica, tener otro sentido que el de un optimismo ingenuo que cerraba los ojos frente a las contradicciones del nuevo mundo.

Hegel, con su profundo sentido de la realidad y la historia, no quiere ni siquiera oscurecer tales contradicciones ni cuestionar el régimen que las engendra y que entonces era el único posible.

No espera "salvación" alguna del exterior, porque él no conoce otra realidad que la que ha nacido de los esfuerzos de la humanidad a lo largo de su historia.

Para que el hombre conquiste a la vez la libertad más elevada y la felicidad, para que se halle plenamente *cómodo* en el mundo que acaba

de nacer, es necesario superar todas las contradicciones, no por el combate, puesto que el principio del nuevo orden no está cuestionado, sino por una racionalización total de lo real, por la toma de conciencia de la necesidad de la contradicción y de su racionalidad.

Sólo entonces el hombre superará la experiencia vivida del desgarramiento, de la angustia, de la pérdida de lo que él creía ser su centro y su esencia, su Dios, y alcanzará la sabiduría, el saber absoluto de la naturaleza y la historia, que se identifica con el acto mismo de su creación, y lo conduce al lugar de Dios.

Segunda Parte

EL MÉTODO DE HEGEL

INTRODUCCIÓN

La elaboración por parte de Hegel del método dialéctico en su forma especulativa le permitirá resolver el problema al que ninguno de sus predecesores había podido dar respuesta.

El idealismo alemán, de Kant a Hegel, se ha desarrollado en una de las épocas de las más grandes transiciones de la historia humana: el mundo feudal se desmorona y un mundo nuevo, el de la burguesía, se halla en vías de nacer y triunfar.

La Revolución Francesa, con los problemas que plantea, confiere a la filosofía un estilo dramático. En esta gigantesca crisis, en esta mutación histórica de la vida los hombres, el enfrentamiento de dos mundos multiplica las contradicciones y los choques entre las teorías y los sistemas.

El mundo feudal y la monarquía tradicional tenían una justificación religiosa: el derecho divino era su orden inamovible, y la metafísica tradicional había calcado sus estructuras de las de la teología.

En Francia, la lucha revolucionaria de los ideólogos de la burguesía se desarrolló como reacción contra la teología y la metafísica en nombre de la razón, o lo que es igual, del materialismo. La burguesía ascendente dirigía una batalla política contra la religión tradicional.

La lucha antirreligiosa de los Enciclopedistas respondía a una doble exigencia de la burguesía: primero, oponer la razón crítica a la fe y a la autoridad, lo que significaba destruir los fundamentos ideológicos de la monarquía de esencia feudal, arrasar la justificación del derecho divino y quitarle la investidura de Dios. Luego, la exaltación del poder de la razón, que nos convierte en "amos y depositarios de la naturaleza", el optimismo esperanzado al amparo del progreso de las ciencias y las técnicas, concordaba con las aspiraciones de una clase cuya riqueza y ascendiente social estaban vinculados con el desarrollo del maquinismo y de la economía industrial.

Esta doble exigencia se expresa en los temas fundamentales de la filosofía de las luces que con Diderot, d'Holbach, Helvetius, Robinet, La Mettrie, desemboca en Francia en el materialismo: el hombre es un ser de la naturaleza; ésta es transparente en su curso racional; el poder de ese pensamiento convierte al hombre en el amo de su propia organización social: es su propio legislador.

Así caracteriza Hegel el aporte histórico de esta filosofía francesa, heredera de Descartes: "En oposición a la fe autoritaria se ha fundado la soberanía del sujeto por sí mismo y las leyes de la naturaleza fueron reconocidas como el único nexo que une lo exterior con lo interior. De este modo se negaron todos los milagros: pues ahora la naturaleza es un sistema de leyes conocidas y reconocidas; en ella el hombre está en su medio, y sólo cuenta el medio donde él se encuentra; el conocimiento de la naturaleza lo hace libre. Luego el pensamiento también se vuelve hacia el espíritu: se consideró el derecho y la moralidad fundados sobre terreno a la vista como es la voluntad del hombre, mientras que antes se hallaba escrito como mandamiento de Dios, impuesto desde afuera en el Antiguo y el Nuevo Testamento" [1]. Hegel agrega: "Así el principio de la libertad de la voluntad se ha hecho valer en oposición al derecho existente... El espíritu nuevo se tornó activo" [2].

Esta filosofía, que conduce al ateísmo y al materialismo, es a la vez un arma de guerra contra el antiguo régimen feudal, y un instrumento de conquista y de creación para construir las estructuras científicas, técnicas, económicas y políticas del nuevo régimen, el de la burguesía. Es la filosofía que mejor responde a las exigencias del período militante de la revolución burguesa en Francia.

El empirismo inglés, en especial el que con Locke se encaminaba hacia el materialismo, respondía a exigencias análogas, y el éxito prodigioso de la filosofía de Locke en Francia en el siglo XVIII evidencia este profundo parentesco.

Pero al final del siglo XVIII, la revolución burguesa que desde hace un siglo ha triunfado en Inglaterra —y que si bien en Francia no se halla en su fase victoriosa por lo menos es militante—, para la burguesía alemana, mucho más endeble, no es más que un ideal.

El reino de la burguesía, que en Inglaterra es una realidad empíricamente comprobable, que en Francia es un combate revolucionario, permanece en Alemania como especulación teórica.

Hegel ha planteado con claridad el interrogante de este atraso: "¿Por qué los franceses han pasado tan pronto de la teoría a la práctica, mientras que los alemanes se han quedado en la abstracción teórica?" [3]

La respuesta que da Hegel a esta pregunta es muy significativa.

Considera que el punto de partida es el mismo para los revolucionarios franceses y para los filósofos alemanes: "La libertad de la voluntad, como tal, es el principio y el fundamento sustancial de todo derecho... el mismo principio ha sido teóricamente postulado en Alemania por la filosofía kantiana... Esta permanece como teoría pasiva para los alemanes; pero los franceses quieren ejecutarla en la práctica.

[1] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 396.
[2] Ibíd., p. 401.
[3] Ibíd., p. 399.

Entonces se origina la doble pregunta: ¿Por qué el principio de la libertad ha de seguir siendo sólo formal? ¿Y por qué los franceses han sido los únicos en buscarla y realizarla, y no así los alemanes?" [4]

Hegel explica que si los filósofos alemanes sólo han pensado lo que los otros han hecho, si su revolución únicamente se ha realizado en la mente mientras que en Francia cambiaba el mundo, es porque "en Alemania, respecto de lo secular, todo había sido mejorado por la Reforma... En Alemania, la *Aufklärung* estaba de parte de la teología; en Francia tomó en seguida una dirección hostil a la Iglesia" [5].

Hegel afirma que en la Alemania protestante ya se encontraban realizadas las transformaciones que el pueblo francés debió imponer por la revolución. Según él la Iglesia había retomado su pureza primitiva, los privilegios feudales y la arbitrariedad monárquicas no existían más [6]. Puede calcularse aquí el camino recorrido por Hegel desde sus escritos juveniles de 1794, en la vía del renunciamiento y de la "reconciliación" conservadora con la realidad.

De la impotencia de la burguesía alemana para trasladar a la realidad sus aspiraciones y sus ideas, Hegel ha hecho una virtud: "la vieja interioridad del pueblo alemán" [7].

Hegel juzgará la filosofía francesa, la de los materialistas franceses del siglo XVIII a partir de esta inversión y esta ilusión fundamentales.

Puede aplicarse al propio Hegel su tesis según la cual la filosofía es la expresión pensada de una época: él expresa todas las grandezas y debilidades de su tiempo, que es el mismo de la Revolución Francesa, pero visto a través del prisma de la realidad alemana de esa época, en que la burguesía alemana era incapaz de realizar ese sueño.

De allí se desprende la contradicción principal de la obra de Hegel: una exaltación teórica de la Revolución Francesa, que en la práctica se transforma en una justificación de la monarquía prusiana.

Hegel se hallaba ante una tarea paradójica: demostrar la necesidad histórica de la revolución en Francia y negar su posibilidad en Alemania.

El entusiasmo de los grandes filósofos idealistas de Alemania por la Revolución Francesa los condujo a recalcar la importancia de los aspectos dinámicos de la existencia, de la actividad, del poder y de la autonomía del hombre. Pero en las condiciones propias de la realidad alemana de su tiempo, esta actividad perdía con ellos su carácter concreto: ya no era actividad práctica que transforma la naturaleza y la sociedad, sino actividad teórica, actividad del conocimiento. Por otra parte su gran mérito, de Kant a Fichte y a Hegel, fue demostrar la

4 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 398.
5 Ibíd., p. 399.
6 Ibíd.
7 Ibíd., p. 375.

importancia y el papel de esta actividad del conocimiento, contraria a la metafísica contemplativa de Wolf, o al empirismo inglés o francés del siglo XVIII.

"La principal deficiencia de todo el materialismo anterior —incluso el de Feuerbach— es que el objeto, la realidad y el mundo sensible sólo son captados allí en forma de *objeto* o de intuición, mas no en tanto que *actividad humana concreta*, en tanto que *práctica*, de manera subjetiva. Esto explica por qué el *aspecto activo* fue desarrollado por el idealismo en oposición con el materialismo —pero sólo en modo abstracto— pues naturalmente el idealismo no conocía la actividad real y concreta como tal" [8].

Desde ese punto de vista, si bien es cierto que el idealismo alemán constituye, con relación al materialismo francés del siglo XVIII un retroceso, porque abandona la realidad concreta en beneficio de la especulación, no es menos cierto que en relación con toda la filosofía anterior y en especial con relación al materialismo francés, constituye un inmenso progreso al explorar por primera vez de manera metódica y sistemática el aspecto activo del conocimiento.

El ser ya no se le presenta en la forma de una sustancia eterna e impersonal. De este modo el punto de partida de su reflexión naturalmente es Spinoza.

La correspondencia entre Hegel y Schelling es significativa al respecto. Hegel define de la siguiente manera la lucha contra la teología dogmática: "Sería interesante conmover lo más que se pueda a esos teólogos que con su fervor de hormiga conducen sus elementos críticos para consolidar su templo gótico, arrojarlos a golpes de látigo desde todos los rincones en que se ocultan" [9]; Hegel y Schelling consideran que la revolución copernicana de Kant, que funda la teoría del conocimiento sobre el sujeto y no sobre el objeto, está en el principio de todas sus investigaciones: "Kant lo elucidó todo", escribe Schelling [10]. En una de sus respuestas Hegel va más lejos: "Por el sistema de Kant y su realización suprema aguardo una revolución en Alemania que partirá de principios que ya tienen lugar y no les hace falta sino ser más universalmente trabajados y aplicados a todo el saber existente" [11].

Esta "revolución" se vuelve contra Spinoza: "Imagínate, escribe Schelling [12], que me he vuelto espinocista. ¡Oh, no te ofusques! Al instante sabrás en qué sentido. Para Spinoza el mundo (el objeto, de manera absoluta, por oposición al sujeto) es *todo*, para mí es el yo. La verdadera diferencia entre la filosofía crítica y la filosofía dogmática me parece que reside en el hecho que la primera surge del yo absoluto

[8] Karl Marx, Thèses sur Feuerbach, I, *Études philosophiques*, p. 61.
[9] *Briefe*, I, p. 16.
[10] Ibíd., I, 15.
[11] Ibíd., I, p. 26.
[12] Ibíd., I, p. 21.

(que aún no está determinado por ningún objeto), y la segunda, del objeto absoluto o del no-yo. Lógicamente desarrolladas hasta el fin, la primera conduce al sistema de Kant y la segunda al de Spinoza".

Hegel considera que Spinoza constituye un punto de partida en filosofía porque ha terminado con el dualismo cartesiano del ser y del pensamiento. "Cuando se comienza a filosofar, expresa Hegel, necesariamente se debe ser espinocista" [13].

Pero la sustancia espinocista es eternidad rígida, no es espíritu viviente, activo; ignora la subjetividad, el individuo [14]. Asimismo el espinocismo puede interpretarse tanto como una filosofía religiosa o como una filosofía atea, como idealismo o como materialismo. Hegel recuerda estas dos interpretaciones: "Una de las fracciones de la *Aufklärung* designa como esencia absoluta al absoluto sin predicados que está en la mente o más allá de la conciencia efectiva, de la cual se ha partido; a la otra la designa como materia... las dos fracciones no han llegado al concepto de la metafísica cartesiana, según la cual *ser* y *pensamiento* son idénticos en sí" [15].

Por otra parte es la primera objeción que Hegel dirige a los materialistas franceses: ellos son espinocistas [16], para los que el principio último es la unidad de la sustancia.

Hegel aprueba los aspectos negativos, destructivos, de su obra, vale decir, de su obra política: su materialismo y su ateísmo le parecen legítimos como armamento de guerra contra la religión católica y la monarquía feudal francesa. Pero estima que su crítica recae sólo contra una religión no depurada por Lutero y contra el antiguo Régimen francés. Desde ese punto de vista ellos han tenido razón al hacer de la conciencia del hombre el juez supremo de las instituciones, de las autoridades, de los dogmas. Expresa Hegel: "Ellos han realizado a su manera una reforma luterana" [17].

Hegel no admite más que ese aspecto negativo, destructor, de los filósofos franceses del siglo XVIII. Condena con violencia su materialismo filosófico.

Sólo le resultaban gratos a sus ojos Rousseau, cuya *Profesión de fe*

[13] Véase *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, III parte, cap. II, A, p. 2.

[14] Para la crítica de Spinoza véase: *Logique*, II, ps. 191 a 194. Allí Hegel comenta un verdadero contrasentido respecto de la verdadera significación del espinocismo: él considera la "sustancia" espinocista como algo inefable sin predicados. Parece que interpreta a Spinoza en la perspectiva de la teología negativa de Maimónides, para el cual nuestros atributos dejan la sustancia más allá. Mientras que Spinoza quiso un Dios totalmente inteligible, que no fuera *asylum ignorantiae*. Lejos de postular un Dios inefable, de alguna manera Spinoza formula una definición genética de Dios: Dios se *construye* como se construye un círculo. Los atributos no son entonces predicados exteriores, sino elementos constituyentes de esta construcción.

[15] *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, ps. 124-125. Véase Karl Marx, VII, p. 234.

[16] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, III parte, cap. III, C.

[17] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, III parte, cap. III, C. 3.

del vicario saboyano expresa "un teísmo que puede encontrarse en los teólogos alemanes" [18], y Robinet, porque concibe la naturaleza como una totalidad orgánica [19].

Resulta apropiado señalar que, por otra parte, Hegel rechaza y combate el materialismo en momentos en que la burguesía francesa comienza a desconfiar de él, hasta que lo abandona. La burguesía se sirvió del materialismo para tomar por asalto el poder y del idealismo para conservarlo. Desde 1794, el busto de Helvetius desapareció del Club de los Jacobinos y se instituyó el culto del Ser supremo. El ateo Napoleón firmará de inmediato el Concordato y restablecerá lo sacro.

Ha llegado el reino de la burguesía. Ha llegado el tiempo de darle una consagración que le confiera la eternidad. El materialismo fue la filosofía de la fase militante de la revolución burguesa. El idealismo es la filosofía de su fase triunfante.

Kant, Fichte, Schelling, luego Hegel elaborarán su método (en tanto pueda separarse el método del contenido).

18 Ibíd.
19 Ibíd., C. 2. Véase Marx, II, p. 234.

Capítulo primero

KANT, CREADOR DE LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA

Desde 1795, en una carta que ya hemos citado, Hegel consideraba la filosofía de Kant como el punto de partida de una revolución que permitiría constituir y realizar la ciencia en un sistema total y concebir la idea de Dios como "el yo absoluto".

Jamás cambiará su opinión al respecto: en sus lecciones sobre la *Historia de la filosofía*, Hegel presentará a Kant como el fundador del idealismo moderno que alcanzará su culminación en el sistema hegeliano.

Lo mismo ocurre en la *Enciclopedia*:

"El efecto principal producido por la filosofía kantiana ha sido el de despertar la conciencia ante esta interioridad absoluta que aunque no pueda, a causa de su abstracción, desarrollarse por sí misma, ni producir determinaciones, conocimientos o leyes morales, rechaza empero en absoluto dejar que actúe y prevalezca en ella cualquier elemento que tenga un carácter de *exterioridad*. El principio de la *independencia de la razón*, de su absoluta autonomía en sí misma, a partir de ese momento debe ser considerado como un principio general de la filosofía" [1].

El examen crítico de la obra de Kant, según Hegel, presenta una significativa constancia, una apreciación casi idéntica de los méritos y las insuficiencias del idealismo trascendental: en *El espíritu del cristianismo*, en *La diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, en el capítulo sobre "La visión moral del mundo" de la *Fenomenología del espíritu*, en la *Lógica*, en la *Filosofía del derecho*, en la *Enciclopedia* y en la *Historia de la Filosofía*.

Cuanto más puede señalarse que sus primeras críticas se refieren a la moral de Kant antes de extenderse sobre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica del juicio*. Por otra parte, hay allí una referencia muy clara respecto de la actitud de Hegel con relación a Kant.

"La filosofía de Kant... prepara la base y el punto de partida de la filosofía alemana moderna", proclama Hegel [2]. Hegel ha tomado

[1] *Encyclopédie*, parág. 60, nota.
[2] *Science de la logique*, t. I, p. 49.

conciencia por primera vez del papel decisivo de Kant al estudiar su moral. Lo característico de la "revolución copernicana" realizada por Kant en la teoría del conocimiento al hacer girar el objeto en torno del sujeto y no ya el sujeto en torno del objeto, es que comienza planteando una moral antes de explayarse sobre la teoría del conocimiento. En efecto, es en la conciencia moral donde, según él, se realiza la identidad de la autoconciencia y la conciencia del objeto. "Aquí el saber parece haber devenido, en fin, perfectamente igual a su verdad... Tener autoconciencia es entonces la sustancia misma."

En su preocupación por limitar el saber para hacer lugar a la fe, Kant se ve impulsado a ubicar en medio de su doctrina los postulados de la razón práctica. El yo exige únicamente para su realización moral y asume como postulado, la naturaleza, su propia eternidad y Dios.

Al convertir la moral y sus exigencias en la clave de su propia concepción del mundo, Kant no duda en hacer un postulado del Ser, un acto, un producto de la libertad creadora del sujeto. El Ser no es algo "dado", un "hecho"; es la libertad. Asimismo Hegel le reconoce el mérito de haber descubierto "el principio de la especulación, la identidad del sujeto y del objeto" [3], pues "la razón... no se eleva a la especulación filosófica sino superando su propio nivel, confiando sólo en sí y en lo Absoluto devenido a la vez su propio objeto" [4].

Luego Hegel reprocha a Kant no haber sido fiel a su propósito, por haber concebido sólo la *exigencia* de esta filosofía especulativa sin llegar a realizarla. Según Hegel, la grandeza de Kant consiste en haber extendido esa concepción moral al conocimiento: el gran sesgo de la filosofía kantiana y fichteana radica en que ha tomado como punto de partida el principio por el cual la esencia del derecho y del deber y la esencia del sujeto pensante y volitivo son absolutamente idénticas.

Indiscutiblemente existe en el criticismo kantiano la afirmación de un profundo humanismo: el hombre es raíz y fuente de todas las cosas. "Kant ubica la verdad en el hombre" [5]. Todo comienza con la libertad del hombre que afirma su poder sobre la naturaleza y la sociedad y que ya no acepta al Dios revelado, "dado", de las religiones positivas.

Esta búsqueda de la autonomía del sujeto se une a la apasionada lucha de Hegel contra la "positividad" y le abre una perspectiva ilimitada. El respeto y el entusiasmo de Hegel por Kant tiene en principio ese origen.

Esta concepción del mundo, en Kant, nació bajo la influencia de las batallas prerrevolucionarias de la "filosofía de las luces" en Francia. J. Hyppolite lo señala con toda claridad: "Por un momento el ciudadano revolucionario es reemplazado por el sujeto moral; el enfoque

[3] *Différence...*, p. 80.
[4] Ibíd., p. 85.
[5] *Histoire de la philosophie*, III, p. 3, chap. IV, B.

moral de Kant y de Fichte ocupa el lugar del *Contrato social* de Rousseau" [6].

Hegel destaca que Kant ha encontrado en Rousseau, en forma precrítica, la tesis fundamental de su concepción de la razón práctica. También en sus obras de juventud identificará con facilidad la libertad kantiana con la libertad conquistada por la Revolución Francesa contra la monarquía de esencia feudal. La forma republicana de gobierno es lo contrario de una autoridad "positiva", impuesta desde afuera, por obligación. En principio, igual que en el ideal helénico de la ciudad, cada individuo vuelve a encontrar su voluntad en la decisión de la totalidad, mientras que en una monarquía o en una aristocracia la "preocupación por el Todo" sólo pertenece a uno o a algunos. Así quedó abolida la "positividad", la alienación del hombre, que es lo contrario de la autonomía.

"La ley no tiene otro origen que el hombre", proclamaba Hegel [7]. Mas esta afirmación revolucionaria, esencialmente política en los enciclopedistas franceses que luchaban contra la trascendencia del "derecho divino", en una Alemania en donde la burguesía aún no puede realizar su revolución, en Kant, se convirtió en una afirmación moral.

Hegel subrayó esta diferencia: "Rousseau ya había establecido lo absoluto en la libertad; Kant sustentó el mismo principio, pero de manera más teórica... De inmediato en Francia la idea se transforma en acción. Los hombres giran de pronto hacia lo actual... El fanatismo por la libertad a manos del pueblo se tornó terrible. En Alemania el mismo principio suscitó el interés de la conciencia... Los franceses dicen: «*il a la tête près du bonnet*»*... pero la mente alemana prefiere dejar tranquilo su sombrero y operar en lo interior" [8].

El atraso económico y social de Alemania, donde las relaciones de clase eran de tal manera como para que una revolución democrática burguesa no estuviera madura, explica esa debilidad ideológica: la concepción de la libertad que en Francia podía traducirse de manera inmediata en revolución política, en la edificación de un Estado y un derecho nuevo que aboliera el feudalismo, en Alemania aun no es más que un ideal abstracto, un sueño, una exigencia.

"El estado de Alemania al final del siglo anterior, escribe Marx [9], se refleja por entero en la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Mientras que la burguesía francesa ascendía al poder por la colosal Revolución que la historia conoce y que conquistaría el continente europeo,

[6] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, t. II, p. 453.
[7] *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 60.
* Refrán popular cuyo sentido aproximado es: estar dispuesto a irritarse. (*N. del T.*)
[8] *Histoire de la philosophie*, t. III, III parte, cap. IV, B: Kant.
[9] Karl Marx, *Idéologie allemande*, t. VII, ps. 182 a 186. (Hay trad. castellana.)

en tanto que la burguesía inglesa, políticamente ya emancipada revolucionaba la industria y sometía a la India desde el punto de vista político y a todo el resto del mundo desde el punto de vista comercial, los impotentes burgueses alemanes no llegaron más que a la buena voluntad. Kant se contentaba con la simple «buena voluntad», aun sin que produjera ningún resultado, y establecía la *realización* de esta buena voluntad, la armonía entre ésta y las necesidades y las aspiraciones de los individuos, en el más allá... Reencontramos en Kant la forma característica que asume en Alemania el liberalismo francés, basado sobre reales intereses de clase. Ni Kant ni los burgueses alemanes, de los cuales él era indulgente portavoz, advertían que en el sustrato de sus pensamientos teóricos de burgueses había intereses materiales y una *voluntad* condicionada y determinada por las condiciones materiales de la producción; entonces separó esa expresión teórica de los intereses que ella expresaba, transformó las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de los burgueses franceses en *puras* determinaciones de la libre voluntad, de la voluntad en sí y para sí, convirtiéndolas de este modo en definiciones puramente ideológicas y en postulados morales."

Se observa en qué sentido la filosofía clásica alemana ha sido la teoría alemana de la Revolución Francesa.

La influencia de la filosofía de las luces y la de la Revolución Francesa han inspirado la crítica kantiana a la metafísica dogmática, por ejemplo la de Wolf, simple trasposición abstracta de la concepción teológica del mundo y sus jerarquías. Pero el atraso alemán le ha impedido adoptar el radicalismo de los materialistas franceses. La filosofía de Kant lleva el sello de sus compromisos: su criticismo rechaza la metafísica y la teología dogmáticas, pero reintroduce ambas por el sesgo de los postulados de la razón práctica. Rechaza el materialismo de Locke y el de d'Holbach, pero con la "cosa en sí" sustenta el fantasma de una exterioridad radical de la materia. Lenin vio con justa razón en esos "compromisos" "el carácter esencial de la filosofía de Kant" [10].

Kant elaboró su doctrina en la encrucijada de dos mundos, de dos épocas. Tampoco ha podido constituir un sistema. Es el filósofo del desgarramiento y la contradicción. En ello radica su grandeza y también sus limitaciones.

Hegel, que escribió sus obras principales en un período posrevolucionario al contrario de Kant, que lo hizo en un período prerrevolucionario, reprocha a éste el haber llevado lo absoluto al momento de la división, de la separación, considerando insuperable la contradicción.

Cierto es que Kant, y después Fichte, construyeron una imagen ideal de la sociedad burguesa, que se identifica con "el reino de la razón", una sociedad fundada sobre la obediencia incondicional al deber. Pero

[10] Lenin, *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 223. (Hay trad. castellana.)

lo que en el *Contrato social* de Rousseau sólo fue utópico a causa de su anticipación, en Kant no tiene relación con el mundo real. Su proyección idealista de las exigencias morales de la sociedad burguesa, que corresponde a un período prerrevolucionario y ascético en que él compartía la ilusión que la sociedad burguesa, en su principio puro, no encerraba en sí ninguna contradicción, lo inducía a pensar que todas las contradicciones que puedan manifestarse en la realidad nacen únicamente de las imperfecciones humanas, de una excesiva adhesión a los impulsos de los sentidos. Todas las oposiciones se reducen entonces a la oposición fundamental entre el hombre moral y el hombre sensible.

Hegel desarrolla su crítica contra Kant en un momento en que ya se ha realizado la Revolución Francesa. La nueva sociedad surgida de esta revolución, después de Termidor y luego con el Estado napoleónico, ha proporcionado la demostración histórica que ella no podía deducirse sólo de los principios abstractos de la razón: aun el orden político no corresponde a la ciudad de seres exclusivamente racionales que concibió Kant; menos todavía la "sociedad civil", vale decir, el conjunto de intereses económicos que se enfrentan en el Estado. En muchas oportunidades Hegel subraya que no podría prescindirse de la propiedad.

No es posible, desde luego, atribuir todas las contradicciones que aparecen en esta sociedad, a la oposición simplista de lo moral y lo sensible. Hegel reconoció a Kant el mérito de haber postulado el problema fundamental de la contradicción; expresa que es "uno de los más importantes y profundos progresos de la filosofía moderna". Pero ya en el plano moral, le reprocha haber concebido esa contradicción de manera antihistórica, abstracta, individualista y dualista.

No resulta aceptable concebir una razón legisladora que no compute ni la época ni el lugar, que esté fuera de la historia, planeando por sobre ella. Ya en sus reflexiones sobre la "positividad", Hegel consideraba que una institución, una ley, un mandamiento podían coincidir en condiciones determinadas con las necesidades de un pueblo y tomar por consiguiente un carácter "positivo", es decir, subsistir como una sobrevivencia perimida y nefasta. Un precepto justo en determinadas condiciones históricas y sociales puede convertirse en falso e inmoral cuando cambian esas condiciones.

Hegel rechaza la abstracción del deber kantiano. Dice que el deber tiene siempre un contenido políticosocial. La moralidad concreta en Hegel surge a cada momento, de la estructura y del desarrollo de la sociedad en su conjunto. Estas son exigencias concretas de la vida de un pueblo y no exigencias abstractas de una razón eterna que fundamentan nuestros deberes.

La idea dominante de la crítica hegeliana a la moral de Kant, como bien lo reconoció Weil [11], se refiere a que el imperativo categórico no

[11] Eric Weil, *Hégel et l'État*, p. 39. (Hay edición castellana.)

permite la acción porque no nos permite ninguna participación en lo real: "La acción es una modificación que debe existir en un mundo real, y puesto que así quiere ser reconocida, debe necesariamente estar de acuerdo con los valores de ese mundo real..." [12]. "La acción exige para sí un contenido particular y una meta definida, y la abstracción no comporta nada que se le parezca" [13]. "La afirmación de que el hombre no puede conocer el bien, que no tiene otra relación que con la apariencia, que el pensamiento entorpece la buena voluntad, tales concepciones eliminan del espíritu cualquier valor tanto moral como intelectual" [14]. "Tan esencial es subrayar la determinación pura de la voluntad por sí, sin condición, como raíz del deber, y tan verdadero es decir, por consiguiente, que el conocimiento de la voluntad aguardó a la filosofía kantiana para alcanzar su fundamento sólido y su punto de partida, como que la afirmación del punto de vista simplemente moral que no se transforma en concepto de moralidad objetiva reduce esa ventaja a un formalismo trivial y la ciencia moral a una retórica sobre el deber con miras al deber" [15].

Esta abstracción conduce a que Kant formule los problemas morales desde el punto de vista del individuo. La sociedad del tipo de la de Rousseau nace de un contrato entre los individuos, mientras que para Hegel es la actividad social, colectiva, la principal y constituye el punto de partida de la investigación. Para Hegel la moralidad no sólo reside en el hecho que cada individuo se dé a sí mismo una ley autónoma, sino en la unidad del individuo y la sociedad.

Hegel sostiene que la moral de Kant aisla al individuo de la totalidad nacional: la universalidad formal de los deberes que ella prescribe hace perder la vista del "todo". La virtud entonces es abstracta; no es una virtud cívica.

La concepción kantiana de la subjetividad es pobre: no se funda en el conocimiento concreto y vivo del hombre.

El dualismo nace indiscutiblemente de una abstracción tal que deja fuera del deber toda la vida real y somete ésta a obligaciones y principios exteriores. Hegel se revela contra esta opresión de la naturaleza y contra el desmembramiento metafísico del hombre que bajo una nueva forma reintroduce la positividad: este mandamiento, en apariencia interior, arrebata al hombre su autonomía; éste "es sin cesar un esclavo opuesto a un tirano a la vez que un tirano opuesto a un esclavo" [16]. La "positividad", la heteronomía, no queda descartada: "Entre el chamán tunguso, los prelados de Europa que dirigen la Iglesia

[12] *Philosophie du droit*, parág. 132, nota.
[13] Idem, parág. 134.
[14] Ibíd., parág. 132, nota.
[15] Ibíd., parág. 135, nota.
[16] *L'esprit du christianisme*, p. 157. "Por este procedimiento la positividad sólo se suprime en parte" (Nohl, 265).

y el Estado, el mongol, el puritano, etc. por una parte, y el hombre que obedece al simple mandamiento del deber, la diferencia no consiste en que unos se vuelven esclavos, mientras que el otro sería libre, sino que los primeros tienen su amo fuera de ellos, en tanto que el segundo lo lleva en sí mismo y es por ello su propio esclavo"[17]. La moral kantiana se opone al hombre total, viviente, mientras que la moralidad verdadera es la supresión del desgarramiento de la vida.

En *El espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel ya desarrollaba esta crítica:

1º Hegel oponía a Kant la enseñanza de Jesús. Comparaba la doctrina kantiana con la actitud de los judíos oponiendo la ley y la vida;

2º Destacaba que la oposición kantiana entre lo universal y lo singular no era más que una nueva forma de la relación entre el amo y el esclavo, aunque interiorizada;

3º Demostraba la necesidad de superar el dualismo kantiano fundado en la universalidad abstracta de la ley, del mismo modo que acontecía con la religión judía en su exterioridad pura.

Se hallan en Kant entonces, positividad y heteronomía. La libertad kantiana es puramente negativa: ésta rechaza la naturaleza y establece exigencias sin realidad. La crítica de Hegel es profundamente realista: rechaza el antagonismo abstracto de la razón y de la sensibilidad y concibe una jerarquía de fines en nombre de un pueblo y de un Estado reales. Busca la conciliación con la vida.

Hegel subraya en primer término las contradicciones internas del formalismo moral de Kant. Su "reino de la razón" debiera excluir los conflictos de deberes, pero Kant elabora en su *Doctrina de las costumbres* una verdadera "casuística"[18]. La forma pura de identidad no puede dictar ningún deber: debo respetar la propiedad, dice Hegel como ejemplo[19], ¿pero si no existe la propiedad?

Sobre todo en los postulados de la razón práctica es donde Hegel descubre "un cúmulo de contradicciones"[20].

El primer postulado es el de la armonía de la moralidad y la naturaleza objetiva. Todo el esfuerzo de la filosofía crítica tendía a separar la libertad de la naturaleza. Para Kant la moral es esencialmente una lucha de la libertad en contra de la naturaleza, de la razón en contra de la sensibilidad. He aquí como postula la reconciliación, la dependencia de la naturaleza respecto de la moralidad. Hegel destaca esta contradicción en una sorprendente fórmula: "La armonía entre la sensibilidad y la razón suprime la moralidad que reposa en el antagonismo entre ambas"[21]. El ideal de santidad en Kant, es contradictorio: el

[17] Ibíd., p. 31.
[18] *Différence*, p. 135.
[19] *Histoire de la philosophie* (lugar citado).
[20] *Phénoménologie*, II, p. 156.
[21] *Histoire de la philosophie*, t. III, III parte, cap. IV, B.

"deber" implica necesariamente la oposición. Se excluye que pueda cumplirse "de buen grado", pues la sensibilidad no puede respaldar a la razón.

Más adelante Hegel ha objetado un postulado porque vuelve a introducir la positividad en la religión: la moral de Kant requiere, a su manera, la existencia de un "ser exterior que reine sobre la naturaleza, cuya ausencia se siente y del cual sin embargo no puede prescindirse. La fe implica entonces el sentimiento de la insuficiencia de la razón de la que no se tiene conciencia que es absoluta, perfecta en sí; que su idea infinita debe crearse sólo a partir de sí misma, fuera de toda intrusión exterior; que esta idea pueda realizarse al margen de ese extraño (el Dios de Kant, R. G.)" [22].

Luego Hegel discutirá por igual la concepción vulgar de felicidad implicada en ese postulado: Kant concibe la felicidad a la manera de los empiristas o de los utilitaristas, como la satisfacción de los deseos. "Eso con lo que el sujeto se reconcilia, es precisamente la realidad vulgar" [23].

En *Fe y Saber*, Hegel opone a esta concepción de la felicidad, "el bienaventurado goce de la intuición eterna" [24], y en la *Fenomenología del espíritu*, el hecho de encontrarse a sí mismo en su obra.

Así es como la antinomia fundamental que se oculta tras los postulados kantianos de la razón práctica conduce a degradar la fe en positividad y la felicidad en eudemonismo.

Esta contradicción se vuelve a encontrar en los otros dos postulados: ya se trate del segundo, el de la inmortalidad, que exige la armonía no ya de *la* naturaleza sino de *mi* naturaleza con la moralidad; o del tercero, que concibe a Dios como "santo legislador del mundo".

El segundo postulado plantea la necesidad de la inmortalidad del alma para permitir al ser sensible un progreso infinito que lo tornará de acuerdo con la voluntad moral pura. Mas en la perspectiva kantiana, que opone radicalmente la sensibilidad y el deber, ¿cómo pueden existir *grados* de perfección? Sensibilidad y deber no tienen una dimensión común, no tienen nexo y no podría haber pasaje gradual de uno a otro. Aquí, pues, "es menester remitir siempre la realización perfecta a lo infinito, ya que si en efecto ella se verificara, se suprimiría entonces la conciencia moral" [25].

En el tercer postulado se resumen todas las otras contradicciones. "Se ha postulado que existe *otra* conciencia que consagra esos deberes o que los conoce y los quiere como deberes" [26]. Una exigencia semejante está en oposición con toda la doctrina. El dualismo, en todas sus for-

[22] Nohl, p. 238.
[23] *Foi et savoir*, p. 196.
[24] Ibíd., p. 197.
[25] *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 148.
[26] Ibíd., II, p. 150.

mas, era indispensable, según Kant: dualismo de la sensibilidad y de la razón, de la necesidad y la libertad, del fenómeno y del *noúmeno*, de la naturaleza y del deber. La filosofía crítica exigía que nada eludiera la jurisdicción del sujeto racional.

Por otro lado, el tercer postulado toma la contraparte de las dos tesis fundamentales: establece, más allá de la conciencia del sujeto (violando el primer principio de la filosofía crítica), la unidad suprema en la cual se suprimen todas las contradicciones (toque fúnebre de su dualismo fundamental).

¿Cómo podría obligar la *razón* a que se postulara la felicidad? Por definición común, aquélla no tiene ninguna relación con ésta: la razón formula un imperativo puro de todas las concomitancias con la naturaleza. La sensibilidad sólo puede, pues, erigir su deseo en exigencia: ante la impotencia del hombre ella demanda sus anhelos sobre la existencia de un soberano de la naturaleza que la escuche y la satisfaga. El postulado de la existencia de Dios nace entonces de esta impotencia y esta mezcla bastarda de naturaleza y razón. "En tal sentido —señala Hegel [27]—, creer (en Dios como condición para la posibilidad de la felicidad), significa no ser consciente de que la razón absoluta y acabada en sí —que su Idea infinita— sólo debe ser creada por sí misma sin ninguna mezcla extraña, que esta Idea no puede realizarse sino suprimiendo precisamente ese ser extraño que pretende imponerse a nosotros, y no construyéndolo."

Este consuelo divino, que no puede ser "postulado" más que por la sensibilidad volitiva, reintroduce en la moral y la religión la positividad y la alienación.

El Dios kantiano es así un Dios equívoco, ambiguo: ¿trascendente o inmanente? ¿O una mezcla ecléctica de ambos? "Esta conciencia asume más bien el objeto *fuera de sí*, como un más allá de sí. Pero este ente-en-sí-y-para-sí es también puesto como tal de modo que no es libre de la autoconciencia, sino que está a su disposición y por intermedio de esta autoconciencia" [28].

Aquí llegamos, según Hegel, a la contradicción fundamental del kantismo.

Fundador del idealismo subjetivo, Kant considera en su comienzo que nada existe más allá de la conciencia trascendental, pero constantemente se ve precisado a sustentar más allá de ella una realidad trascendente: Dios, en los postulados de la razón práctica; la "cosa en sí", como respuesta del conocimiento en la razón pura; y el *intellectus archetypus* en la *Crítica del juicio*. Kant ha descubierto al sujeto actuante del idealismo moderno, del cual es el padre: en esto consiste su grandeza, según sostiene Hegel. Mas no pudo superar el idealismo

[27] Nohl, p. 238.
[28] Ibíd., p. 156.

subjetivo: no ha llegado a reconocer en el saber que el espíritu tiene de sí, no el espíritu subjetivo sino el espíritu absoluto. En ello reside, según Hegel, su limitación. La odisea del espíritu, en la *Fenomenología del espíritu*, permitirá realizar el tránsito.

Hegel desarrolla la misma crítica respecto de todos los otros aspectos del pensamiento kantiano.

En el *Fragmento de sistema* [29] es donde Hegel comienza la crítica, ya no sólo de la moral kantiana, sino de su teoría del conocimiento. El eje de esta polémica en la *Lógica* y en la *Enciclopedia*, es la crítica del agnosticismo y la "cosa en sí".

El argumento contra la "cosa en sí" de la *Crítica de la razón pura* es estrictamente paralelo al dirigido contra los postulados de la Razón práctica. En ese dominio, Hegel reconocía a Kant iguales méritos que limitaciones. Contra el materialismo de Locke y contra la metafísica de Wolf, contra dos concepciones del conocimiento que parten de "datos" empíricos o suprasensibles, Kant proclamó el primado de la libertad. Pero en la perspectiva del "idealismo trascendental o subjetivo" [30], el sujeto sigue siendo abstracto y vacío. Este idealismo subjetivo "no supera el hecho de la limitación del yo por el objeto y, de manera general, el mundo finito, pues se conforma con cambiar la forma de la barrera o límite que para él es un Absoluto, que reemplaza en especial su forma objetiva por otra subjetiva, y la transforma en determinaciones del yo..." [31].

La "cosa en sí", que tal sujeto pone y opone, ya no es un fantasma. "La cosa en sí (y en ese término se involucra también el Espíritu, Dios) significa el objeto, en tanto se ha hecho abstracción de todo lo que él es para la conciencia, de todas las determinaciones de la sensibilidad, y de toda idea determinada de la conciencia. Fácil es advertir lo que queda, *la abstracción completa, el vacío absoluto*, determinado sólo como un *más allá*, el elemento negativo de la representación, de la sensibilidad, del pensamiento determinado, etc. Ese mismo *caput mortuum* no es más que el *producto* del pensamiento, que ha llegado a la abstracción pura, al *Yo Vacío*, que toma por su *objeto* esta *identidad* vacía de sí mismo" [32].

Todas las otras contradicciones de la *Crítica de la razón pura* se desprenden de esta contradicción fundamental del idealismo subjetivo.

En la estética trascendental, Kant trata de demostrar que el espacio

[29] Se ha discutido a veces si el *System fragment* pertenece a Hegel para atribuirlo a Schelling o a Hölderlin. Aunque la duda fuera fundada, resultaría cierto siempre que en ese momento del desarrollo hegeliano, el *System fragment* expone ideas comunes a los tres autores.

[30] *Logique*, t. II, p. 129.

[31] Ibíd., II, p. 130.

[32] *Encyclopédie*, parág. 44, nota.

y el tiempo no son conceptos empíricos abstractos de la experiencia sino formas *a priori* necesarias para ubicar mis sensaciones. "Kant se representa el problema más o menos así: fuera de nosotros existen cosas en sí, pero sin espacio ni tiempo, luego se produce la conciencia; ésta ya posee el espacio y el tiempo como posibilidad de la experiencia, del mismo modo que tenemos boca y dientes para comer... como *condiciones para la nutrición*" [33].

Mas Hegel replica, ¿por qué no habría de razonarse respecto del color de igual manera que del espacio y el tiempo? ¿Concíbese mejor cómo el yo pueda acoger esta multiplicidad en la unidad de una forma o en la unidad de un concepto teniendo en cuenta que hemos opuesto radicalmente al comienzo un "dato" indeterminado a las determinaciones de la conciencia?

El mismo inconveniente se renueva tanto a nivel del entendimiento como a nivel de las sensaciones: a Kant le cupo el mérito de demostrar que el entendimiento no es receptivo sino activo. Mas cuando procura precisar la naturaleza de su labor de síntesis, cuando trata de determinar las diferentes maneras de referirse a las cosas, vale decir, de enumerar las categorías en lugar de deducirlas, como exige la libertad del sujeto, Kant procede una vez más empíricamente: extrae de la lógica tradicional su clasificación de las formas del juicio y a partir de allí su tabla de las categorías. Otorga así valor absoluto a un esquema exterior: "Tomar la multiplicidad de las categorías de cualquier manera (por ejemplo, a partir de los juicios), como si se tratara de algo que se ha descubierto, e imponer las categorías de tal forma halladas debe interpretarse como un ultraje a la ciencia; además, ¿cómo podría el entendimiento mostrar una necesidad, si no puede demostrarla en él mismo, que es la necesidad pura?" [34].

Por otra parte, señala Hegel, todo es subjetivo en mis conocimientos: tanto las sensaciones como sus relaciones (que responden a las exigencias únicas de mi entendimiento). Ahora bien, esta doble subjetividad crea la objetividad de los fenómenos. "¡Extraña contradicción! [35]"

Por el contrario, Hegel enaltece a Kant por haber establecido a través del "esquematismo", por la "imaginación trascendental", un vínculo orgánico entre la sensibilidad y el entendimiento hasta entonces separados. "La imaginación productiva es una idea verdaderamente especulativa... Nada puede entenderse de toda la deducción trascendental, tanto de las formas de la intuición como de la categoría en general... sin reconocer esta imaginación, introducida no simplemente como mediadora entre un sujeto y un mundo que tienen ambos una existencia absoluta, sino como lo primero y originario y de donde de-

[33] *Histoire de la philosophie*, t. III, III parte, cap. IV, B.
[34] *Phénoménologie*, I, p. 200.
[35] *Histoire de la philosophie* (*loc. cit.*).

rivan separándose el Yo subjetivo y el Mundo objetivo..., en definitiva, sin reconocerla sólo como lo En sí... Debemos, pues, conceder un mérito a Kant, no el de haber postulado las formas, expresadas por las categorías, en el poder humano de reconocer, igual que un poste indicador de una finitud absoluta, sino más bien el haber puesto en la forma trascendental de la imaginación la idea del verdadero apriorismo, y así como también el haber ubicado en el entendimiento mismo el principio de la idea de razón"[36].

Pero siempre se tropieza con la misma limitación: Kant no puede llegar al término de la unificación, puesto que se le escapa el *en-sí*. La imaginación trascendental se despliega en el vacío.

Las mismas dificultades, las mismas contradicciones al nivel de la Razón. Mientras que el entendimiento se refiere a lo sensible, la razón se concibe como un conocimiento de lo particular a partir del concepto. Expresa entonces la autonomía incondicionada del sujeto. Ella podría ser el punto de partida de una verdadera filosofía especulativa. Mas en tanto se le escapa la cosa en sí, ella no engendra en Kant más que una lógica de la ilusión.

La razón no puede conferir realidad a sus ideas.

Mucho valora Hegel en Kant el principio de las antinomias: "La idea de que la contradicción es puesta *esencialmente* y *necesariamente* en la razón por la determinación del entendimiento, debe considerarse un progreso entre los más importantes y profundos de la filosofía moderna"[37].

Pero aún ahí este descubrimiento kantiano tropieza con una doble limitación: primero, igual que en las categorías del entendimiento, tampoco deduce las "ideas" de la razón. Extrae empíricamente la lista de la lógica antigua: de tal manera se limita a cuatro antinomias en lugar de reconocer que la contradicción está en todas partes. Luego, y en especial, localiza estrictamente la contradicción en el espíritu: "El idealismo trascendental deja que subsista la contradicción, pero no permite que el en-sí sea contradictorio; instala sólo la contradicción en nuestro espíritu... ¡Qué ternura por las cosas, ironiza Hegel[38]. Lástima que se contradigan!"

El dualismo fundamental de su pensamiento impide que Kant supere un "idealismo de lo finito": "La única cosa en sí cierta, es que un sujeto pensante es una razón afectada de finitud, y toda la filosofía consiste en determinar el universo según esta razón finita"[39].

Kant se refiere a este conocimiento de lo finito como el único posible, la cosa en sí que sólo deviene objeto en la medida en que recibe

[36] *Foi et savoir*, ps. 208, 210, 215.
[37] *Encyclopédie*, parág. 48, nota. Consúltese también: *Logique*, I, p. 42.
[38] *Histoire de la philosophie* (*loc. cit.*).
[39] *Foi et savoir*, p. 201.

las determinaciones de la actividad del sujeto. Esta "indigna resignación a este dualismo de una unidad racional pura y de una multiplicidad conceptual" [40], conduce a una flagrante contradicción: la libertad del sujeto está considerada como absoluta y a la vez pertenece a la esencia de esta libertad el no ser sino merced a su opuesto. Lo subjetivo fundamenta lo objetivo.

Lo que para Kant caracteriza la existencia, es no ser una determinación del pensamiento, estar puesta fuera de éste. La existencia es irreductible a la razón conceptual. No puede concebirse entonces la naturaleza sino como un conjunto de fenómenos *dados* al espíritu; en efecto, si las cosas en sí pudieran ser determinadas por nuestra razón, dejarían por eso mismo de ser *en-sí*.

Del hecho que la realidad de las cosas en sí es impenetrable para el pensamiento humano nacen contradicciones insuperables: la geometría, obra de nuestro espíritu, nos presenta un mundo continuo, divisible al infinito, e infinito en el tiempo y el espacio; por el contrario, la experiencia newtoniana, física, en la que interviene el "dato", nos pone en presencia de un conjunto de fuerzas, de la discontinuidad, de una inevitable detención de la divisibilidad, del vacío y de lo finito.

Ahora bien, cualquier tentativa de Kant de pensar la naturaleza misma lo conduce inexorablemente a franquear los límites que él mismo fijaba al conocimiento. Por ejemplo, en su *Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de las cantidades negativas* (1763), avanzó en un terreno que le impediría su *Crítica de la razón pura*: Kant establecía una diferencia entre la contradicción lógica y la oposición real, considerada como el enfrentamiento de dos fuerzas de sentido contrario.

Cuando se atribuye a una cosa dos determinaciones que en realidad se oponen (por ejemplo, dos movimientos en sentido inverso), pueden introducirse en el análisis de la naturaleza magnitudes negativas (en el sentido matemático: una afectada por el signo + y la otra por el signo —). Atracción y repulsión son realidades de este orden.

Kant avanzará otro paso cuando en 1786 trata de construir una metafísica de la naturaleza, un conocimiento *a priori* en los límites de la crítica. En esa oportunidad define la materia "como algo que llena el espacio con su movimiento" y hace así del movimiento la forma de existencia de la materia, como ya al universalizar la atracción y la repulsión había fundado el concepto de la naturaleza sobre la contradicción.

Lo "dado" ya no es simplemente "dado", vale decir, informe, negativo, pura resistencia a la actividad libre del pensamiento; es necesario darle una estructura, un contenido, y por ello deja de ser confuso para el pensamiento.

Así por ejemplo, la causa de la impenetrabilidad es una fuerza ver-

[40] Ibíd., p. 217.

dadera que se opone realmente a la atracción; si fuera necesario trasladar las relaciones reales a las relaciones lógicas, la impenetrabilidad no sería sino la no-atracción, lo que es insostenible[41].

Kant comprueba, pues, la necesidad de ir más allá de las determinaciones puras del pensamiento cuando se trata de un conocimiento real de la naturaleza, y en definitiva unir, por lo menos de manera hipotética, "reguladora", como lo hará en su *Crítica del juicio*, lo que con anterioridad había separado. (Como, por otra parte, la virtud y la felicidad, que en definitiva se reunirán —esta vez por un postulado— después de haber sido separadas una de otra.)

Hegel subraya con fuerza esta inevitable incongruencia: "En todo sistema dualista, sobre todo en el del Kant, se evidencia el defecto capital del sistema en la inconsecuencia de *unir* lo que, hasta hace poco, se sostuvo como independiente y por tanto, *imposible de unir*... Es la mayor inconsecuencia aceptar, por una parte, que el entendimiento no conoce más que los fenómenos y afirmar, por la otra, que tal conocimiento es *algo absoluto* sosteniendo que el conocimiento no puede hacer otra cosa y que éste es el *límite natural* y absoluto del saber humano. Las cosas de la naturaleza tienen límites, y ellas no son cosas de la naturaleza sino en tanto que *ignoren* su límite general, mientras que su determinación concreta resulta un límite para nosotros, no para ellas. No conocemos, no sentimos una *limitación*, una carencia sino después de haberla superado"[42].

La crítica kantiana sobre el argumento ontológico resume todas las debilidades del pensamiento de Kant que confunde el ser con lo finito: "Todo lo *finito* es esto y *sólo* esto, a saber, que su existencia es distinta a su concepto"[43]. Y bien, "esta oposición que reina en la finitud no puede existir en la infinitud, en Dios"[44]. Kant no puede concebir el tránsito del concepto al ser porque se niega a admitir que la existencia pertenezca al orden del concepto. Para él lo real siempre es otra cosa que el concepto.

Lo endeble de la argumentación kantiana se desprende de su idealismo subjetivo. El concepto puede incluir en él la existencia sólo a condición de no aislar lo finito de la infinito, a condición de "desembarazarlo del defecto de ser sólo subjetivo, de no ser la Idea"[45]. La existencia es contingente en su inmediatez, pero la necesidad es su verdad: cada objeto particular no es real sino por su relación con el todo, y lo finito sólo por su participación en lo infinito. El ser de la "cosa en sí" kantiana no puede ser más pobre: no es más que la pro-

[41] Ver al respecto el análisis de Víctor Delbos (*De Kant aux post-kantiens*, ps. 26 a 30).
[42] *Encyclopédie*, parág. 60, nota.
[43] Ibíd., parág. 51, nota.
[44] *Philosophie de la religion*, III parte, Compléments, trad. Gibelin, p. 127.
[45] Ibíd.

yección fantasmagórica de la identidad vacía del yo. Mientras que el ser, por excelencia, es la infinitamente rica totalidad de lo real.

Sin embargo, Kant concibió la posibilidad de esta unión armoniosa del pensamiento y lo real, de la unidad que engendra lo múltiple. Es cierto que la ha presentado en forma hipotética, en su *Crítica del juicio*, con el nombre de *intellectus archetypus*: "Puede concebirse –expresa– un entendimiento intuitivo que no pasara de lo general a lo particular y así a lo individual (por conceptos), y para el que no existiría el acuerdo contingente de la naturaleza con el entendimiento en lo que concierne a los productos de éste siguiendo las *leyes particulares*"[46]. Este entendimiento intuitivo iría del todo a las partes, de las leyes generales a las leyes particulares y permitiría partiendo "desde arriba (*a piori*) explicar la naturaleza"[47].

Hegel estima que de esta manera Kant ha concebido en verdad el ideal de la filosofía especulativa[48]. Sostiene que éste es "el punto más interesante del sistema kantiano". "La idea de este entendimiento intuitivo arquetipo en el fondo no es en nada distinto de la idea de la imaginación trascendental"[49].

En la *Enciclopedia*, Hegel recalca que esta concepción del entendimiento intuitivo constituye el punto de partida y el pivote de toda la dialéctica especulativa. "*La crítica del juicio* tiene de excelente que Kant expresa allí la representación y aún el pensamiento de la Idea. La representación de un *entendimiento intuitivo*, de una finalidad interna, etc., es lo universal pensado también en sí mismo como *concreto*. Sólo en esas representaciones, por consiguiente, la filosofía kantiana se muestra *especulativa*... Kant enuncia la idea en su contenido comprensivo, en la armonía postulada de la naturaleza o de la necesidad, con el fin de la libertad, en la finalidad suprema del mundo concebido como realizado... Las reflexiones de Kant sobre este tema son, pues, en particular adecuadas para conducir la conciencia hacia la comprensión y al pensamiento de la idea *concreta*"[50].

En efecto, para el pensamiento dialéctico objetivo no hay diferencia entre la forma y el contenido, entre el método y el objeto. Él conoce el mundo tal como es porque es, en el fondo, de la misma naturaleza que el pensamiento. Esto es lo que Kant postula al formular la hipótesis de un *intellectus archetypus*.

Hasta entonces, el dualismo era insuperable en la obra de Kant: desde el punto de vista teórico, el entendimiento legislaba, pero lo particular continuaba siéndole exterior; en moral, la libertad legisladora se oponía a la naturaleza.

[46] Kant, *Critique du jugement*, parág. 77, trad. Gibelin, p. 208.
[47] Idem, *ibíd.*, parág. 78, p. 211.
[48] *Foi et savoir*, p. 216.
[49] Ibíd., p. 221.
[50] *Encyclopédie*, parág. 55, nota.

Ahora bien, entre la razón y el entendimiento, existe el juicio que permite pasar del concepto de la libertad al concepto de la naturaleza. Es el dominio de la finalidad, esto es, una realidad particular determinada por lo universal, por el fin. El concepto se confiere su propio contenido.

Kant proporcionó dos analogías: la de obra de arte y la de vida orgánica. En ambos casos trátase de una finalidad interna en donde el todo engendra sus propias partes, en donde todo es alternadamente medio y fin.

Pero el idealismo subjetivo limitará una vez más la importancia del descubrimiento kantiano: "Esta imaginación productora es sólo propiedad del sujeto" [51]; "esta concepción de la naturaleza no debe valer sino teleológicamente, es decir, como una máxima de nuestro entendimiento humano limitado y discursivo... Este tipo de consideración *propio del hombre* no permite enunciar nada sobre la realidad de la naturaleza" [52].

Sólo puede concebirse como posibilidad un entendimiento divino en que ese juicio ya no sea únicamente regulador sino constitutivo.

Esta idea fundamental de la totalidad y de la vida, que formula Kant en la *Crítica del juicio*, la reflexión sobre este aspecto de las cosas en el cual cada fenómeno no toma su realidad y su sentido sino en relación con el todo al que pertenece, jugó un importante papel en la elaboración del método dialéctico.

En Goethe, por ejemplo, la razón está concebida según el modelo del entendimiento intuitivo kantiano: ella lleva al conocimiento de "fenómenos originarios", vale decir, de una forma fundamental que por metamorfosis, produciría todas las otras partes de un ser viviente. No se trata de una Idea platónica, sino de una realidad orgánica, viviente, de la que es necesario seguir el desarrollo real y las transformaciones. Lo general o el principio de las cosas no es un concepto abstracto, sino una realidad embrionaria en el corazón de lo concreto.

Schelling retomará la analogía kantiana de la creación artística para salir de las abstracciones del entendimiento y hallar ua unidad del pensamiento y de la representación sensible.

En general, esta concepción de la razón, del entendimiento intuitivo que Kant consideraba sólo como una posibilidad divina, los poskantianos, de Fichte a Schelling y a Hegel, la interpretarán como el modelo del conocimiento especulativo del hombre. Por allí se opera el tránsito del idealismo subjetivo al idealismo objetivo, que necesariamente es una teología: lo que el sujeto descubre con su saber ya no es sólo el yo, sino Dios.

Kant planteó un problema que no supo resolver.

Kant ha concebido el tránsito de lo finito a lo infinito y la unidad

[51] *Foi et savoir*, p. 224.
[52] *Différence*, etc., p. 145.

del pensamiento con lo real, pero como una simple exigencia, tanto en el plano del conocimiento como en el de la moral.

Hegel estima haber resuelto el problema enunciado por Kant.

La afirmación que el mundo es una totalidad orgánica y que cada una de sus partes es un miembro de ella está en el principio de todo pensamiento dialéctico.

Ya Herder había aplicado en la interpretación de la historia la idea de la totalidad orgánica: la totalidad del organismo histórico que sólo se realiza por el movimiento que hace aparecer sus momentos sucesivos.

Kant introdujo por primera vez el concepto de finalidad en su doctrina, en la *Crítica de la razón práctica*, cuando proclama que el hombre no debe ser considerado más que como fin y jamás como medio.

Esta concepción moral señala una ruptura radical con el régimen de absolutismo feudal en que el hombre, según su "estado", era considerado como medio. La filosofía de las luces, Rousseau y después la Revolución Francesa reconocieron, con la emancipación del individuo, el valor absoluto del hombre como tal, y la máxima kantiana formula ese principio en su plenitud.

Mas por eso mismo se abrió un abismo infranqueable entre el hombre y la naturaleza, el fin y los medios, la finalidad y la causalidad: "La naturaleza en sí no es nada, sino sólo en relación con otro; una cosa absolutamente profana y muerta... un objeto por destruir"[53].

Cuando Kant en la *Crítica del juicio* acepte una Naturaleza propiamente dicha, con una estructura inherente, será sólo con carácter hipotético: "Kant reconoce una Naturaleza al postular el objeto como algo indeterminado (por el entendimiento), y presenta la Naturaleza como un sujeto-objeto, considerando el producto de la naturaleza como un fin natural, acorde con la finalidad sin concepto del fin, necesario sin mecanismo, igualmente concepto y ser. Pero a la vez, esta concepción de la Naturaleza no debe valer sino desde el punto de vista teleológico, es decir, como una máxima de nuestro entendimiento humano limitado y discursivo, cuyos conceptos universales no contienen los fenómenos particulares de la naturaleza; semejante estilo de consideración *propio del hombre* impide decir cualquier cosa de la realidad de la naturaleza. Este tipo de consideración permanece, pues, como algo por completo subjetivo... Kant comprende la materia simplemente como lo objetivo, como lo opuesto al Yo", y Hegel concluye: "Si la Naturaleza no es más que materia y no sujeto-objeto, no puede dar lugar a ninguna construcción científica, en la que debe haber unidad de lo cognoscente con lo conocido"[54].

En definitiva, todas las formas del dualismo kantiano regresan a

[53] *Foi et Savoir*, p. 289.
[54] *Différence...*, ps. 145-146.

una oposición fundamental: la del entendimiento y la razón. "Para resumir la filosofía de Kant en su conjunto, hay que decir que allí encontramos por doquier la idea de que el pensamiento y el concepto no perciben más que la diferencia abstracta"[55].

El entendimiento sólo es una unidad abstracta que tiene necesidad de una materia *dada* para hacer su trabajo de análisis, de clasificación, y generalización: el contenido está necesariamente separado de la forma. La razón no es más que esta exigencia de unidad, pero privada de todo contenido, fantasmagórica.

La "revolución copernicana" que emprendió Kant, se detiene antes que esté plenamente realizada: después de haber tratado de hacer girar todo el conocimiento en torno del sujeto, Kant duda, retrocede, acepta un compromiso con la "cosa en sí".

De igual manera procede respecto de la moral: la "revolución copernicana" aquí consiste en fundamentar la franca autonomía del hombre. Pero Kant duda, retrocede, y acepta un compromiso con la religión. Su doctrina de los postulados restituye a Dios como principio de la moral.

Igual que la razón pura oscila entre el idealismo y el materialismo, la razón práctica oscila entre el humanismo y el misticismo, entre la concepción de la libertad imaginada por la Revolución Francesa, y la concepción cristiana.

Las relaciones entre el hombre y Dios en Kant son tan equívocas como las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

De tales contradicciones y ambigüedades en la filosofía de Kant, surgió, por un lado, la problemática de sus sucesores quienes, además, debían resolver problemas planteados por la historia en una nueva etapa de su desarrollo.

Hegel, que interpreta esta filiación de manera por completo idealista, esquematizó así la posteridad filosófica de Kant en su *Historia de la filosofía*: para superar la ambigüedad de las relaciones entre el yo y el mundo, unos (como Fichte), dominados por la exigencia de unidad y cohesión, partieron del yo para engendrar el mundo a partir de aquél. Otros (como Schelling), preocupados por tomar posesión del mundo entero por el pensamiento, han experimentado por sobre todo la nostalgia del contenido de la verdad. Hegel cumplirá las promesas de unos y otros en su síntesis definitiva.

No obstante su desprendimiento de la historia real y su pretensión especulativa, esta concepción hegeliana de la historia de la filosofía toma en cuenta el desarrollo real y sus leyes, aunque no considere más que un aspecto, el aspecto conceptual de ese desarrollo y otorgue de

[55] *Histoire de la philosophie*, III parte, cap. IV, B: Kant.

ese modo al movimiento de las ideas una autonomía radical en relación con la historia total[56].

Corresponde pues demostrar de qué manera el desarrollo histórico en su conjunto condujo a Fichte, a Schelling y después a Hegel, a profundizar y transformar el método crítico de Kant para resolver los problemas planteados por la historia misma.

[56] Es notable que Lenin, a propósito de la crítica hegeliana de Kant, haya destacado la necesidad de que los marxistas no subestimen este método crítico "a la manera de Hegel": "Plejanov, expresaba, critica el kantismo... desde el punto de vista del materialismo vulgar más que del materialismo dialéctico, en la medida en que sólo rechaza *a limine* sus razonamientos y no los rectifica (como Hegel rectificaba a Kant), profundizándolos, generalizándolos y ampliándolos, demostrando el encadenamiento y las transiciones de todos los conceptos" (Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 148).

Capítulo segundo

EL MÉTODO ANTITÉTICO DE FICHTE

La exigencia de cohesión y unidad que condujo a Fichte a sistematizar el pensamiento de Kant no es sino la expresión de una exigencia más profunda: resolver un problema planteado por la historia. La respuesta a esta necesidad histórica demandaba la solución de una cuestión *filosófica*: superar el dualismo kantiano.

En su estudio sobre *Fichte et la Révolution française*, Geroult subraya con énfasis que si Kant sufrió —por ejemplo— la influencia de las teorías políticas, jurídicas y sociales del período prerrevolucionario, "Fichte es el único filósofo cuyo sistema experimentó la profunda influencia de la Revolución como *hecho histórico*" [1].

Fichte identifica la "revolución copernicana" de Kant —en la cual, en el plano práctico y *en el teórico*, se funda la autonomía soberana del hombre—, y a la Revolución Francesa que crea un nuevo derecho y un mundo nuevo a partir del principio de la autonomía soberana del hombre y su razón.

La idea dominante, en los dos casos, es la de la libertad de una voluntad racional legisladora, de una "ley que no deriva de hechos y que permite juzgarlos (y que) sólo puede ser descubierta en nuestro Yo" [2].

Esta asimilación es absolutamente consciente en Fichte: "Mi sistema es el primer sistema de la libertad. De igual modo que esta nación (Francia) ha liberado a la humanidad de las cadenas materiales, mi sistema la liberará del yugo de la *cosa en sí*, de las influencias exteriores, y sus primeros principios convierten al hombre en un ser autónomo. La *Doctrina de la ciencia* surgió durante los años en que la nación francesa, a fuerza de energía, impulsaba el triunfo de la libertad política; surgió como consecuencia de una lucha íntima conmigo mismo y contra todos los prejuicios anclados en mí, y esta conquista de la libertad ha contribuido para que nazca la *Doctrina de la ciencia*; debo

[1] *Revue philosophique*, número especial sobre "La Revolución de 1789 y el pensamiento moderno", P.U.F., 1940, p. 99.
[2] Geroult, obra cit., p. 129.

al valor de la nación francesa el haber sido elevado todavía más; le debo que haya estimulado en mí la energía indispensable para la comprensión de esas ideas. Mientras escribía una obra sobre la Revolución, los primeros signos, los primeros presentimientos de mi sistema surgieron como una especie de recompensa. Así pues, este sistema pertenece ya, en cierta medida, a la nación francesa. La cuestión es saber si ella quiere apropiárselo abierta y oficialmente, concediéndome los medios para construirlo" [3].

Fichte identifica su sistema con la *acción* por la cual la Revolución francesa rompió las cadenas materiales y morales de un gran pueblo, y ofrece sus servicios al país galo proponiendo su doctrina como fundamento teórico y justificación de la Revolución Francesa.

El triunfo de esta revolución aniquiló los "compromisos" de Kant y el dualismo filosófico que era su expresión. El radicalismo revolucionario de Fichte exige un monismo de la libertad.

La Revolución Francesa y el principio kantiano de la autonomía, el hecho histórico y la Idea no son, para Fichte, más que dos aspectos, externo e interno, dos expresiones de una misma libertad.

El punto de partida de todo el sistema de esta libertad creadora, ese Yo puro, que es acción y fuente de toda realidad. Ese Yo no es sólo fuente última sino fin supremo, y su plena expansión en cada individuo significa el advenimiento de un "reino de los fines", que excluiría toda coacción y todo Estado.

El problema, a la vez teórico y práctico, que se plantea Fichte es el de hacer ingresar la Revolución Francesa así concebida en la realidad de la vida alemana.

La situación de entonces en Alemania, donde las condiciones para una revolución burguesa en el plano político y social no estaban presentes en modo alguno, era muy diferente de la francesa. La *acción* no podía tener el sentido concreto que adquiría en Francia. Geroult recuerda a este propósito [4] que aún en Goethe, que exalta no obstante, la acción en el *Fausto*, como para Schiller en *Los bandidos*, no se trata de una transformación política y social, sino de un esfuerzo interior del hombre o de una protección individual de la gente honesta y de los pobres por caballeros errantes, audaces y generosos.

Las condiciones históricas de Alemania llevaron a pensadores y poetas a encarar más bien una reforma interior del hombre que una revolución social.

Fichte es un demócrata revolucionario en un país donde no existe posibilidad inmediata o aún próxima de un movimiento revolucionario. Esta situación lo condena a la utopía abstracta o a la participación en

[3] Carta a Baggesen, abril 1795 (citado por X. León, *Fichte et son temps*, II, 2, p. 288).
[4] Obra citada, ps. 107-108.

un movimiento real que marcha en contra de su filosofía inicial. Su obra presenta sucesivamente esos dos aspectos.

Durante un tiempo, su teoría del Estado no fue "más que un ingenioso y penetrante comentario del *Contrato social*"[5]; después, cuando se unió a un movimiento real, aunque él no haya renunciado jamás al ideal revolucionario del 89, se vio llevado a participar en la lucha nacional alemana, a remolque de la monarquía prusiana y sus defensores. El drama personal de Fichte y su naufragio filosófico final son una de las consecuencias de las contradicciones insolubles y de la imposibilidad, en esa época, de una revolución alemana que fuera a la vez nacional y democrática[6].

En esta aventura histórica y trágica han zozobrado, además, otros designios filosóficos. El fracaso será tan evidente en la última filosofía de Schelling que se perderá en el oscurantismo más primitivo, al punto que Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, no hará más que una alusión a esta regresión intelectual: Fichte como Schelling, según el juicio de Hegel, no pertenecen a la historia de la filosofía sino por el momento ascendente de su obra.

Desde este punto de vista la primera tarea que se asignó Fichte fue la de sistematizar la filosofía de Kant. Pero esta transformación formal, por cierto que en apariencia, resultaba una transformación del contenido: rechazar los compromisos de Kant y su dualismo no era simplemente darles determinado orden filosófico, sino la transferencia a otra obra filosófica que correspondía a una nueva exigencia histórica. Así Kant desautorizará el empeño de su discípulo que afirmaba sólo querer hacer triunfar el espíritu kantiano contra la letra de su doctrina.

Hegel considera legítimo el propósito de Fichte: "La filosofía kantiana —escribe[7]— tenía necesidad de que su espíritu se distinguiera de la letra y que el principio especulativo fuera separado de todo el resto... ese principio es el que Fichte ha puesto de relieve en forma pura y rigurosa, y al que ha llamado el espíritu de la filosofía kantiana". En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* reconocerá con iguales términos el mismo mérito de Fichte: "Él ha devuelto al kantismo su unidad especulativa".

En verdad, Fichte, al eliminar las veleidades materialistas de Kant, ha elaborado un monismo idealista y un idealismo subjetivo.

Su primera preocupación fue aventar el fantasma de la "cosa en sí".

Sobre este punto, la doctrina de Kant, al proclamar incognoscible a la "cosa en sí" y sin ninguna determinación, no definiéndola sino por una serie de negaciones, era particularmente vulnerable. Fichte se apre-

[5] X. León, *Fichte et son temps*, I, p. 187.

[6] Ver más arriba la contradicción histórica en la Alemania de entonces, entre la unidad nacional y la libertad.

[7] *Différence...* (trad. Méry, p. 79).

suró a denunciar con acierto un círculo vicioso: ¡La existencia de la cosa en sí, en Kant, está fundada sobre la sensación, y la sensación sobre la cosa en sí!

Al renunciar a la "cosa en sí", Fichte debe extraer todo del Yo, comprendido en él lo que lo limita. No hay otra fuente de la realidad que la libertad creadora del Yo.

Fichte ha vuelto a pensar todo el kantismo a partir de la primacía de la razón práctica, que no está sometida a ningún dato. El principio absoluto es el yo: todo el resto del universo debe ser extraído de él y no es más que su producto.

El segundo mérito que Hegel reconoce a Fichte, después de la afirmación del principio especulativo en su pureza (segundo descubrimiento que él integrará en su propio método) es el de haber deducido las categorías en lugar de tomar empíricamente la lista de la lógica tradicional, como lo hizo Kant. "La filosofía de Fichte —dice Hegel[8]— posee el gran mérito de haber establecido que la filosofía debe ser una ciencia que parte de un sólo principio supremo de donde se deducen de manera necesaria todas las determinaciones. Su grandeza radica en la unidad del principio, en el empeño por desarrollar lógicamente todo el contenido de la conciencia o por así decir, construir el mundo entero... El universo es una flor que germina eternamente de un grano... Fichte ha intentado una filosofía de una sola pieza, una filosofía que no acepta nada empírico, llegado de afuera".

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel destacará que es la primera vez en la historia que se intentó esta deducción de las categorías.

En efecto, Kant estableció además de la cosa en sí, una serie de elementos, de conocimientos como *datos*, fijados por anticipado, ya se tratara de las categorías del entendimiento o de las formas de la intuición. En la *Crítica de la razón pura* subraya aún ese carácter empírico: "Esta propiedad que posee nuestro entendimiento de no llegar a la unidad de la apercepción *a priori* sino por medio de las categorías, y sólo por las categorías que son exactamente de esta especie y de este número, casi no podemos explicarla como tampoco nos es posible explicar por qué tenemos precisamente tal función del juicio y no otras, o por qué el espacio y el tiempo son las únicas formas posibles de nuestra intuición"[9].

Fichte elimina lo "dado", este elemento de "positividad", como había dicho Hegel en su juventud: "Kant, en la *Crítica de la razón pura*,

[8] *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* Ver igualmente la *Enciclopedia*, parág. 42, nota: "La filosofía de Fichte ha tenido el mérito profundo de recordar que esas determinaciones del pensamiento debían ser presentadas en su *necesidad*, que debían ser deducidas esencialmente". Y en la *Difference...*, p. 80: "En el principio de la deducción de las categorías esta filosofía es un auténtico idealismo".

[9] Kant, *Critique de la raison pure*, seg. edic., ps. 145-146.

parte de ese punto de la reflexión en que el tiempo, el espacio y lo diverso de la intuición son dados, ya existen en el Yo y para el Yo. Nosotros —insiste Fichte [10]— los hemos deducido *a priori*, y sólo ahora existen en el Yo".

Las categorías son para él actos necesarios del espíritu.

El Yo de Fichte no es, pues, el sujeto trascendental de Kant.

Nada hay fuera de él que lo limite. No es *lo que* actúa; es la acción misma. No es un ser sino un acto. Un actuar y no un sujeto actuante. Fichte polemiza contra los filósofos que no logran concebir la libertad pura, que no se reconocen a sí mismos sino cuando su imagen es reflejada por las cosas. Kant había descubierto que la autoconciencia condiciona toda conciencia, pero según Fichte, es necesario dar un paso más y reconocer que no sólo la autoconciencia condiciona toda conciencia sino que aún determina su contenido.

"El fundamento del sistema de Fichte —expresa Hegel [11]— es la intuición intelectual, el pensamiento puro de sí mismo, la autoconciencia pura; el Yo = Yo, yo soy; lo Absoluto es el sujeto-objeto; y el Yo la identidad del sujeto y del objeto." La intuición intelectual es esta forma del conocimiento por la cual no hay oposición ni aún diferencia entre el sujeto y el objeto, es decir, entre la acción y su resultado, entre la libertad creadora y su producto (puesto que todo emana de ella)[12]. "El Arte, expresa Fichte, vulgariza el punto de vista trascendental; en tanto que desde el punto de vista trascendental el mundo es *hecho*, y desde el punto de vista vulgar es dado, desde el de la estética es dado como ha sido hecho." Hegel comenta este pasaje mostrando que en la creación artística, en efecto, la actividad productora y el producto son captados en su unidad: "En la obra, el Yo se pone a la vez como ilimitado y limitado; en el producto del espíritu se unifican la inteligencia y la naturaleza" [13].

La naturaleza para Fichte no es otra cosa que una producción inconsciente del Yo [14]. Al ser eliminada la "cosa en sí" queda por explicar cómo el Yo, para diversificarse, para ejercer su acción, puede enfrentarse con un no-yo. Fichte responde: "Es el Yo el que se limita a sí mismo" [15].

La operación es difícilmente concebible: ¿Cómo puede de esta

[10] Fichte, *Das Eigentümliche der Wissenschaftslehre*, I, p. 411.

[11] *Différence*..., p. 109.

[12] Ver *Différence*..., p. 153: "En la ciencia, esta intuición se convierte en objeto de reflexión; también la reflexión filosófica es en sí misma intuición trascendental; ella se hace objeto a sí misma y se identifica con él, por lo cual ella es especulación. En consecuencia la filosofía de Fichte es un auténtico producto de la especulación".

[13] Ver *Différence*..., p. 137.

[14] Ibíd., p. 127.

[15] Ibíd., p. 119.

actividad pura, infinita, nacer una pasividad? Yo tengo límites, mas soy yo quien los pone.

"El punto capital —escribe Hegel [16]— consiste en probar que en el sistema la autoposición y la oposición son actividades absolutamente opuestas."

La crítica de Hegel tiende a mostrar que Fichte comete un error simétrico al del materialismo dogmático (es decir, mecanicista): lo subjetivo puro es una abstracción como lo objetivo puro. Si como lo reconoce Fichte, la acción de la inteligencia está condicionada por un choque, y si al mismo tiempo todo es producto de la libertad de la inteligencia, es necesario por cierto deducir del Yo ese mismo choque. Por tanto, la existencia de esta naturaleza de la que el yo tiene necesidad para ejercer su acción y salir de su identidad consigo, es una simple exigencia moral. Fichte no llega a realizar una verdadera deducción, una verdadera construcción, puesto que desde el comienzo está encerrado en la subjetividad abstracta.

He aquí el principal reproche que le dirige Hegel.

Descartes, según Hegel, entrevió el principio de un conocimiento especulativo, que no debe nada al contacto con las cosas. Pero el *cogito* queda aislado: "En Descartes el principio es por cierto el pensamiento, mas este pensamiento aún es abstracto y simple; lo concreto está todavía más allá. Este pensamiento adquiere sólo por la experiencia un contenido más concreto. La necesidad de deducir lo que está determinado en el pensamiento aún no existía. El conocimiento especulativo, la deducción del concepto, el libre desarrollo del concepto, han sido introducidos por Fichte" [17]. En efecto, según expresión de Feuerbach, éste fue "el mesías de la razón especulativa" [18]. Eliminó todo elemento de "positividad": tanto a Dios como a la "cosa en sí", en nombre del idealismo más radical, el que pretende engendrar todo el universo a partir de la sola libertad del Yo. Mas el Yo flota entonces en el vacío y no se logra su proyecto de desplegar el mundo a partir de él.

El método de Fichte surge de su primer principio: el desarrollo de este método debe ser a la vez el desarrollo del yo y del mundo.

Sostiene Fichte que el yo es al mismo tiempo acción y producto de esta acción: el acto y el *hecho* (en el sentido pleno de la palabra: lo que se ha hecho) en él forman sólo uno. Todas las representaciones de mi conciencia empírica suponen que sus determinaciones son puestas por el yo. Un ser sin determinación, es decir, sin relación alguna con el yo (como la pretendida "cosa en sí" de Kant) es radicalmente inconcebible e inexpresable.

Pero, recíprocamente, el Yo mismo no podría tener conciencia sin

[16] Ibíd., p. 115.
[17] *Leçons sur l'histoire de la philosophie.*
[18] Ludwig Feuerbach, *Philosophie de l'avenir*, parág. 17.

poner algo y sin oponerse a ello. De modo que no obstante ser el Yo incondicionado en su forma como en su contenido, él se opone a sí mismo el no-yo como su propia condición. Esta antítesis del Yo y del No-yo reclama un tercer acto de la razón que capta los dos primeros términos: el Yo y el No-yo como limitándose y condicionándose recíprocamente.

Esta síntesis constituye, según Fichte, una solución al problema del juicio sintético *a priori* establecido por Kant. Éste sostenía que para que el juicio no fuera puramente analítico, para que por un vínculo objetivo uniera entre sí conceptos que no se implican mutuamente, era necesario de modo obligado recurrir a una intuición sensible que proporcionase de alguna manera la materia de ese juicio. La síntesis, para Kant, es una relación entre el entendimiento y la intuición. Para Fichte, está únicamente constituida por un acto del espíritu. Esta función de síntesis, que es la función propia del espíritu, no tiene sólo por tarea, como en Kant, unificar lo diverso que le sería dado de afuera, sino resolver las oposiciones engendradas por la marcha del espíritu mismo.

El momento esencial del método es, pues, el de la posición de la antítesis, causa por la cual lo llama su método "antitético". La síntesis por la cual el Yo llega a reconocer en lo que se le aparecía primero como un objeto su propio producto, no es posible sino por el acto mediante el cual el Yo pone esta antítesis, esta limitación de la actividad en sí ilimitada, para dar origen a la sensación.

Mas por ello nos vemos conducidos a la dificultad central del sistema: ¿Cómo el Yo puede engendrar contra sí mismo ese choque que es la condición de sus representaciones? ¿Cómo la pasividad puede nacer de la actividad pura? Para esta pregunta no hay respuesta teórica. Fichte la reemplaza por una exigencia moral: para que el Yo sea verdaderamente actuante, es necesario suponer resistencias que hay que superar. El conjunto de esas resistencias constituye el no-yo: es indispensable ponerlas porque no hay acción posible sin un mundo que sea objeto de esta acción.

Tal método procede en principio por construcción, mas él se proporciona sus propios materiales por una especie de postulado moral semejante a aquellos de la razón práctica de Kant. Este idealismo subjetivo formula el programa de esta filosofía especulativa que Hegel tiene el propósito de fundar, pero sólo el programa. Resta, pues, la exigencia según la cual el yo se produce como identidad, como sujeto-objeto, vale decir, prácticamente que el yo se transforma a sí mismo en el objeto. Esta exigencia suprema en el sistema de Fichte no pasa de ser tal; no sólo ella no está resuelta en una síntesis auténtica, sino que está fijada como exigencia; por lo demás, lo ideal se opone por completo a lo real, y la suprema intuición espontánea del Yo como sujeto-objeto se torna imposible [19].

[19] *Différence*..., p. 120. Ver también *Encyclopédie*, parág. 415, nota.

La tentativa de extraer de sí todo el contenido de la ciencia termina de este modo por un doble fracaso, tanto por parte del sujeto como del objeto.

El sujeto, el Yo, no llega a hacer surgir en él las determinaciones prometidas: "Sólo me relaciono con mi propia actividad —dice Hegel[20]—, pero en ella siempre hay algo exterior que se mantiene y que no se explica por mi actividad". Yo no conozco sino la actividad del yo; toda la realidad es, pues, una limitación y una determinación del yo. Sin embargo, Fichte no logra conducir el ser-otro a la autoconciencia. En su preocupación legítima de superar el dualismo kantiano del sujeto y el objeto, Fichte no retuvo más que el sujeto y se refugia en él. Vanamente ha tratado de reemplazar el objeto por el sujeto, pues el mundo no es visto sino a través del yo. "El Yo, principio del sistema, es un sujeto-objeto subjetivo[21]. El método de Fichte es el saber por el mero saber, es decir, simplemente por la identidad vacía"[22].

En cuanto al objeto el fracaso también es evidente: la naturaleza no es sino un medio para el yo, una resistencia que pone el yo a fin de poder ejercer su acción y afirmarse como personalidad moral. La naturaleza íntegra es sólo un material inerte, sin existencia propia, un simple pretexto para dar al espíritu la sensación de sus límites y la ocasión para sus hazañas. Esta naturaleza reducida a no ser más que el no-yo, un yo negativo, no tiene otro contenido que el yo; ello sigue siendo una abstracción, la del objeto en general, simple límite, negación desnuda; "la esencia de la Naturaleza es un elemento atomístico y muerto"[23]. Hegel ironiza: "Todo ello revela la necesidad de una filosofía que compense a la naturaleza por los malos tratamientos sufridos en los sistemas de Kant y Fichte, y se reconcilie la razón en sí misma con la naturaleza"[24]. La primera filosofía de Schelling será la que permitirá el tránsito del idealismo subjetivo al idealismo objetivo.

Hegel busca la razón profunda del fracaso de Fichte: la naturaleza misma de su idealismo, que es idealismo subjetivo.

Fichte ha partido de un punto de vista individualista: en él permanece el Yo como una conciencia particular, en consecuencia, una conciencia finita. El lenguaje de Fichte se presta a confusión: designa al Yo como una esencia absoluta, pero siempre se trata de un sujeto individual y no de un sujeto universal. El idealismo absoluto de Spinoza no opone la cosa y la idea: las capta en su unidad. Fichte, al partir del sujeto individual, no puede llegar a reconstruir el todo: frente

[20] *Histoire de la philosophie*, lugar citado.
[21] *Différence...*, p. 108. Ver también ps. 116, 123, 139.
[22] *Foi et savoir*, p. 274.
[23] *Différence...*, p. 129.
[24] Ibíd., p. 82. Schelling dirá también que para Fichte, la naturaleza es "un exterior sin interior".

a esta conciencia finita, hay una realidad mucho más amplia que se le escapa, que la supera.

La única forma de conocimiento que le resulta accesible es un conocimiento por el entendimiento, que ve las cosas una por una, aisladas; las partes sin el todo que le es inmanente. "Las filosofías de Kant y de Fichte se han elevado al concepto, mas no a la idea" [25]. Para Hegel la oposición capital entre el entendimiento y la razón aquí es sorprendente. En tal filosofía del entendimiento, sostiene Hegel [26], "se deduce a partir de un punto original finito, que avanza de finitud en finitud, como Fichte, quien arbitrariamente comienza, extrae a partir *de un* ser racional y de un ser que no tiene cuerpo". Es un "idealismo de lo finito" [27], un idealismo que no llega a la idea de la razón como unidad realizada del sujeto y el objeto, del yo y del no-yo. Tanto para Fichte como para Kant, esta unidad es en definitiva un acto de fe: el espíritu finito, el único que reconoce el idealismo subjetivo, tiene necesidad de un contrario para actuar, pero él mismo no puede crearlo, aunque sólo pueda postular su existencia por un acto de fe en la realidad de un orden moral.

Así el pensamiento progresa de finitud en finitud, incapaz de captar en su unidad y su vida, en su totalidad orgánica, ni la naturaleza ni la sociedad. "Lo viviente es escindido en concepto y materia" [28]. Desde el punto de vista social, "el Estado al nivel del entendimiento no es una organización sino una máquina: el pueblo no es el cuerpo orgánico de una rica vida comunitaria, sino una pluralidad atomizada y sin vida" [29]. La libertad del individuo se encuentra limitada por la de todo otro individuo, y aun así, la parte es aislada del todo, le es opuesta. Ni la naturaleza ni la sociedad tienen unidad orgánica, vale decir, realidad propia, realidad verdadera. No se está reducido a concederles existencia como condición de la actividad humana, sino fundando la reducción en un finalismo perezoso.

Lo propio de la razón es, por el contrario, pensar cada cosa en su realidad y en su necesidad, es decir, en su relación orgánica con el todo. El verdadero saber trascendental no es el de un sujeto individual, es "una actividad simultánea de la inteligencia y la naturaleza" [30]. Este sujeto no es el individuo sino Dios. Él es el Todo, para quien el salto del sujeto al objeto no es injustificado ya que es indivisiblemente sujeto y objeto, concepto y ser viviente.

Feuerbach ubicaba con acierto a Hegel respecto de Fichte al escribir: "La filosofía hegeliana no puede ser conocida, apreciada ni juz-

25 *Foi et savoir*, p. 200.
26 Ibíd., p. 287.
27 Ibíd., p. 200.
28 *Différence...*, p. 130.
29 Ibíd., p. 133. Ver: Gurvitch, *Fichtes System der Konkreten Etik* (1924).
30 Ibíd., p. 102.

gada correctamente si no se reconoce que por haber absorbido formalmente a Fichte, ella constituye sin embargo, *en su contenido*, lo opuesto del kantismo y del fichteanismo" [31].

Hegel es lo opuesto de Fichte en el sentido que opone su idealismo objetivo al idealismo subjetivo y cesa de privilegiar el espíritu subjetivo, individual, con relación a la naturaleza. Dirá con Schelling: "La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible" [32].

El método de Hegel toma de Fichte su carácter especulativo; mas se opone a él como el idealismo objetivo al idealismo subjetivo: "El método del sistema, al que no es necesario llamar ni analítico ni sintético, se manifiesta con el máximo de pureza cuando aparece como un desarrollo de la razón misma que, en lugar de evocar siempre dentro de sí el fenómeno que emana de él como dualidad —así no haría más que aniquilarlo— se erige como identidad condicionada por esa dualidad, se opone de nuevo a esta identidad relativa; de este modo el sistema progresa hasta la realización de la totalidad objetiva, uniéndola a la totalidad subjetiva, que le hace frente, para llegar a una visión infinita del mundo, cuya expansión es así al mismo tiempo condensada en la identidad más rica y más simple" [33].

La primera etapa en la elaboración de este método pasa por la filosofía de Schelling, que opone al sujeto-objeto subjetivo de Fichte, el sujeto-objeto de su filosofía de la naturaleza.

Hegel tiene así la convicción de superar las concepciones unilaterales y abstractas del idealismo subjetivo y del materialismo mecanicista poniendo a uno y a otro como un absoluto, uno el sujeto, el otro el objeto, y esforzándose por conducirlo al otro término. "Lo subjetivo puro es una abstracción como lo objetivo puro; el idealismo dogmático pone lo subjetivo como fundamento real de lo objetivo; el realismo dogmático pone lo objetivo como fundamento real de lo subjetivo" [34].

Hegel ha demostrado a la vez la necesidad del idealismo subjetivo como afirmación sistemática del principio especulativo y la necesidad de su superación.

La exigencia de esa superación es, en Hegel, el aspecto filosófico de una exigencia más profunda nacida de una transformación histórica y social: el idealismo objetivo ha devenido necesario para responder a los problemas nuevos planteados por la historia.

El concepto fichteano de la libertad era la expresión ideológica de la acción de la Revolución Francesa en su apogeo. Hegel debe dar cuenta de una realidad ya diferente: la de la sociedad burguesa después de Termidor, de la sociedad estabilizada por la organización napoleónica.

[31] Feuerbach, "Crítica de la filosofía de Hegel" en *Manifestes philosophiques*, Presses Universitaires de France, 1960, p. 40, nota.

[32] Schelling, *Idées pour une philosophie de la nature*, Introd., p. 64.

[33] *Différence...*, p. 105.

[34] Ibíd., p. 115 (ver también ps. 93 y 108).

Hegel acepta esta realidad y busca hacer conocer filosóficamente sus leyes reales de desarrollo, las contradicciones y la necesidad de ese desarrollo.

Lo absoluto no puede aun ser considerado de manera unilateral, utópica, como en Fichte, donde lo ideal se opone a la realidad: "Lo absoluto es la identidad de la identidad y de la no-identidad; oponerse y ser-uno se identifican en él a la vez" [35].

El método dialéctico tendrá por tarea resolver el problema planteado por Hegel en 1801: "La misión de la filosofía consiste en unificar esas presuposiciones, en poner el ser en el no-ser como devenir, la escisión en lo Absoluto, en tanto que ella es su manifestación; lo finito en lo infinito, en tanto que vida" [36].

[35] *Différence*..., p. 140.
[36] Ibíd., p. 90.

CAPÍTULO TERCERO

EL TRANSITO DEL IDEALISMO SUBJETIVO AL IDEALISMO OBJETIVO: SCHELLING

Fichte había partido de la identidad del sujeto individual, pensante y volitivo, y del principio universal del deber y del derecho. Esta unidad definía la libertad soberana y legisladora en el mundo moral como en el mundo natural.

Sin embargo, ya en el plano moral, Fichte se vio enfrentado a esta comprobación: el sujeto concreto —es decir, los hombres reales con sus intereses privados— no es idéntico al principio universal: la "sociedad civil" contradice en forma bastante brutal el reino ideal de los fines por lo que Fichte se encuentra constreñido a admitir la oposición entre *legalidad* y *moralidad*, y prever en el Estado la organización de un sistema de restricción que contrasta singularmente con el principio inicial de la libertad. Hegel subraya con ironía que partiendo de un principio de libertad Fichte llega a un régimen policial [1].

El fracaso de Fichte es más evidente aún en lo que concierne a su concepción de la naturaleza: la separación frente a la realidad es todavía mayor. La naturaleza reducida al No-Yo no es más que una negación. Carece de realidad propia o significación.

"A la estrechez del idealismo de Fichte, que sólo mantenía una relación negativa con la naturaleza" [2], Schelling opone una "filosofía de la naturaleza". "En este enfoque la naturaleza recibe una significación *para sí misma*. Al ponerlo únicamente como objeto de una ciencia *particular*, se liberaba ya al objeto de los límites del idealismo subjetivo" [3].

Schelling no abandona el principio idealista de la filosofía de Fichte, pero reemplaza el Yo particular del idealismo subjetivo por el Yo absoluto del idealismo objetivo, el espíritu humano por el espíritu divino.

[1] *Différence...*, p. 132.

[2] Feuerbach, "Critique de la philosophie de Hegel", en *Manifestes philosophiques*, p. 44.

[3] Idem, *ibíd.*, p. 42.

El modelo más evidente y el más próximo para tal marcha, era la filosofía de Spinoza. Schelling se inspiró en ella de modo muy consciente: la filosofía de la naturaleza —dice— es el "espinocismo de la física".

Para liberar el idealismo fichteano de su subjetividad, de su carácter unilateral y formal, era necesario unir la idea de racionalidad a la de la sustancia, pensar lo absoluto como una sustancia inteligente que fuera a la vez el principio de la naturaleza y del conocimiento.

Schelling, en consecuencia, intentará la síntesis del Yo de Fichte y de la sustancia de Spinoza. En el interior de esta totalidad, de esta identidad, el idealismo de Fichte saldría de su subjetividad y la sustancia de Spinoza abandonaría su inmovilidad[4].

En esta filosofía de la identidad Schelling regresa a lo mismo para comenzar por "yo pienso" o por "la naturaleza es", porque lo absoluto es a la vez sujeto y objeto, actividad productora (*natura naturans*) o sistema de productos reales (*natura naturata*).

El desarrollo de las ciencias naturales, a fines del siglo XVIII, exigía esta revisión filosófica radical del sistema de Fichte por el reconocimiento de una realidad propia de la naturaleza, y esta transformación del espinocismo en sentido dinámico.

Schelling tuvo el mérito, si no de realizar esta tarea, por lo menos de mostrar su necesidad.

En primer término, la rehabilitación de la naturaleza, que el exclusivismo del punto de vista moral de Fichte había reducido a no ser más que un fantasma inconsistente en el horizonte de la acción humana, condujo a Schelling a hacer penetrar en la filosofía las adquisiciones de la ciencia.

Era la época en que Galvani establecía los fundamentos de la electrodinámica, en que los descubrimientos de Volta en electricidad colocaban en primer plano el dinamismo interno de la naturaleza. La química de Lavoisier, Priestley y Lomonossov, permitía vincular los aspectos cuantitativos y cualitativos de las transformaciones de la materia y revelaba la continuidad de sus cambios. Haller y Brown, en fisiología, investigaron los fenómenos de la excitación nerviosa que Kilmeyer vinculaba con los problemas de la sensibilidad.

La naturaleza, en todos los niveles, aparecía cada vez más, no como materia inerte, sino como un devenir orientado y como un campo de fuerzas.

Schelling da una interpretación idealista de la ciencia, de sus resultados y de su método. Partiendo de la idea justa según la cual toda experiencia es una pregunta planteada a la naturaleza, interpreta demasiado libremente este diálogo entre el espíritu y la naturaleza. La hipótesis es una anticipación imaginativa, una especie de profecía. Su

[4] Véase Jankélévitch, *La question Schelling*.

verificación nos garantiza que nuestro pensamiento se identifica con los principios que fundan la posibilidad de cada cosa. El hombre es respecto de la naturaleza como el creador respecto de su obra: el alma viviente de esta obra, de esta naturaleza, preexiste en su espíritu antes de manifestarse en la realidad. El espíritu deduce los fenómenos de una ley y los construye: paso a paso todos los fenómenos son comprendidos en una ley necesaria y absoluta. Constituyen un Todo y la deducción de todos los fenómenos a partir de una hipótesis absoluta transforma nuestra ciencia en un conocimiento *a priori* de la naturaleza. El verdadero conocimiento es la captación de los principios que fundan la posibilidad de las cosas. La naturaleza es un todo orgánico, viviente, y esta constante creación de la naturaleza torna posible un saber especulativo de la naturaleza, es decir, un saber que se identifica con esta misma producción.

A partir de este punto de vista, según el cual el Todo preexiste a las partes, la naturaleza es un sistema racional; el sujeto y el objeto forman uno; el problema del idealismo es hacer surgir el mundo objetivo de esta actividad espiritual, toda la diversidad de lo real a partir de la unidad de la idea.

Para llegar a esto Schelling aplica al proceso de la naturaleza, el modelo del desarrollo dialéctico aún incipiente por el cual Fichte expresaba la actividad del Yo.

El concepto del Yo fichteano es el acto por el cual el pensamiento deviene un objeto para sí mismo, un objeto que produce su objeto, que se da su materia. A diferencia de la intuición sensible, por la cual el objeto aparecía como "dado", la intuición intelectual según el ideal del *intellectus archetypus* de Kant es un conocimiento que produce su objeto.

El problema de la filosofía de la naturaleza radica entonces en producir el movimiento mediante el cual, a partir de un primer principio, la naturaleza se desarrolla hasta el momento en que ella toma en el hombre conciencia de sí misma: la naturaleza se realiza deviniendo el Yo: el Yo sólo se realiza en el objeto plenamente desarrollado.

Los tres momentos constitutivos de la filosofía de Fichte se vuelven a hallar así traspuestos en Schelling: el *Yo*, aunque no es más el Yo subjetivo y formal de Fichte, tiene un contenido: el conocimiento directo de Dios. Su despliegue no será construcción a partir del sujeto individual, sino participación en la totalidad divina.

El *No-Yo*, segundo principio de Fichte, no es ya en Schelling, simple limitación, simple negación. Este idealismo objetivo es de algún modo la síntesis del idealismo subjetivo que no conoce sino un sujeto individual que realiza una tarea infinita, y del materialismo mecanicista que sólo conoce un objeto inerte, un estado absoluto. Para Schelling el no-yo, lo otro distinto del yo, no es más un simple instrumento del espíritu; es una naturaleza dotada de una actividad interna, creadora,

autónoma, en la cual el espíritu reconoce su propia vida, su propia actividad productora.

En lo que corresponde al tercer momento de la dialéctica de Fichte, y que para Schelling es la identidad relativa del espíritu y de la naturaleza, subsisten diferencias, y hasta contradicciones, que la intuición intelectual supera.

En tanto que para Fichte la *Crítica de la razón práctica* de Kant proporcionaba el punto de partida y el método para la elaboración de su sistema, para Schelling el mensaje esencial de Kant se halla en la *Crítica del juicio*. Pero esta "intuición intelectual", que sigue siendo hipotética en Kant, es considerada por Schelling como real.

A partir de ello, Schelling aplica al estudio especulativo de la naturaleza el método de Fichte: atribuye a la naturaleza una actividad productora semejante a la del Yo de Fichte. "La filosofía de la naturaleza —expresa[5]— trata a la Naturaleza como la filosofía trascendental trata al Yo. La Naturaleza misma es, pues, para él algo incondicionado pero ello no es posible si partimos del ser objetivo de la Naturaleza. El ser objetivo es, en la filosofía de la Naturaleza, tan poco originario como en la filosofía trascendental." La materia y los átomos son el producto de fuerzas enfrentadas.

La tríada fichteana, de la ley del desrrollo del Yo, deviene la ley de desarrollo de la Naturaleza: la contradicción es la fuerza motriz de la constitución de esta totalidad de la naturaleza a la que preside un principio teleológico.

No obstante su residuo especulativo originario, la filosofía de la Naturaleza de Schelling aportó una contribución no despreciable a la elaboración de una concepción dialéctica de la naturaleza.

En primer término, esta filosofía de la Naturaleza, directamente inspirada al comienzo en la de Kant, generaliza la dialéctica newtoniana de la atracción y la repulsión concediéndole a la Naturaleza los caracteres del Yo fichteano: una actividad infinita (repulsión) que choca con una actividad opuesta (atracción). Esta contradicción dinámica habita en el corazón de las cosas y les confiere vida y movimiento.

La naturaleza, que es un espíritu somnoliento, está animada de una vida semejante a la del espíritu: ella es un organismo viviente en el cual tendencias contradictorias, fuerzas antagónicas realizan una unidad compleja, armónica.

Esta concepción de la naturaleza tiene el mérito de combatir las concepciones mecanicistas que reinaban en las ciencias en el siglo XVIII, de deslindar las relaciones de acción recíproca y el nexo universal de las cosas, de colocar en primer plano el concepto de desarrollo de la naturaleza, el proceso que se produce a través de las contradicciones y conduce a una evolución ascendente de la vida.

[5] Schelling, *Erster Entwurf*, III, p. 13.

Esta orientación, que los progresos ulteriores de las ciencias debían confirmar, condujo en oportunidades a Schelling a anticipaciones interesantes: a entrever, por ejemplo, las profundas analogías entre la luz, la electricidad y el magnetismo. Pero todo ello queda en el plano de la imaginación, pues la analogía asume cada vez más en él un carácter no científico sino poético o místico.

Cada producto del desarrollo de la naturaleza tiene un carácter finito, pero en él oculta un movimiento que tiende a superar este límite que lo convierte en un momento del Todo viviente y lo hace participar en la infinitud de ese todo.

Es decir, que Schelling supera el punto de vista del entendimiento finito al que se limitaban aún Kant y Fichte, y se eleva al nivel de la razón en la que se resuelve la contradicción de lo finito y lo infinito, de la naturaleza y el espíritu, de lo subjetivo y lo objetivo.

Pero esta concepción de la razón deviene cada vez más mística; es definida por Schelling como una contemplación directa de su propio objeto que ella crea pensándolo, como Dios mismo, en tanto percibe los seres finitos desde el punto de vista del todo infinito del cual ellos no son más que momentos.

En esta perspectiva, como lo subraya Feuerbach, "la filosofía deviene ahora bella, poética, cómoda, romántica, pero por lo mismo también trascendente, supersticiosa y *absolutamente desprovista de crítica*. La condición fundamental de toda crítica, la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, había desaparecido" [6].

¿Cuál es en definitiva, el aporte de Schelling a la elaboración del método de Hegel?

Hegel reconoce a Schelling el mérito de haber sobrepasado, en su concepción de la naturaleza, el punto de vista del entendimiento finito, de haber descubierto en la naturaleza la presencia viviente de la razón que supera las contradicciones, en particular las de lo infinito y de lo finito, del sujeto y del objeto, y no del entendimiento analítico que aísla, parcela y desgarra la realidad.

Schelling ha descubierto así no sólo la forma del espíritu en la naturaleza, sino la idea concreta. La naturaleza no es para él más que la manifestación exterior de la razón en su totalidad. Existe una profunda diferencia entre la concepción de la naturaleza de Schelling y la de Hegel.

Para Schelling el centro de la naturaleza está *en* la naturaleza. La naturaleza lleva en sí misma de alguna manera su propia estructura: posee una interioridad distinta de la interioridad del espíritu.

La naturaleza no tiene en Hegel, esta plenitud: es, en cierta me-

[6] Feuerbach, *Critique de la philosophie de Hegel*, obra cit., p. 45. A Feuerbach, que había recogido la herencia de la concepción schellingiana de la naturaleza pero que rechazaba su carácter especulativo, le escribía Marx (20 de octubre de 1843): "Usted es lo contrario de Schelling", un Schelling al revés.

dida, lo que es en Fichte, algo externo sin interior, o más bien, el espíritu de esa interioridad que se torna externa en la naturaleza.

En Hegel, el centro de la naturaleza se halla fuera de ella; hay aquí una analogía con la concepción de Aristóteles, para quien la naturaleza es un continuo tránsito de la potencia al acto, pero cuyo centro motor se halla fuera de la naturaleza, en el espíritu. En el último parágrafo de su *Enciclopedia* Hegel mismo subraya enérgicamente esta influencia histórica reproduciendo sobre este tema, como conclusión de su libro, una cita de Aristóteles que supedita toda la vida del universo a la del espíritu.

Hegel recogerá la idea de Schelling según la cual la naturaleza y la historia forman un todo unitario. Schelling constituye así una etapa importante del pasaje del idealismo subjetivo al idealismo objetivo.

Pero todo ello queda una vez más, como en Fichte, en el estado de promesa o de programa.

Schelling proclama la posibilidad de un conocimiento de lo absoluto, mas no da los medios para llegar a él. El tránsito del principio del sistema a las proposiciones particulares no se efectúa en virtud de una necesidad, de un método riguroso.

Sobre esta cuestión del método se produce la ruptura entre Hegel y Schelling.

Schelling da la siguiente definición sobre "la intuición intelectual": Este saber debe ser: 1º Un saber absolutamente libre, porque todo otro saber no es libre; debe, pues, ser un saber al que no se llega conducido por demostraciones, silogismos, o por la mediación de los conceptos; debe ser una *intuición*; 2º Un saber tal cuyo objeto no es independiente, tiene que ser un saber que es al mismo tiempo producción de su propio objeto; una intuición en absoluto libremente productora y en la cual el acto productor constituye uno con su producto. Tal intuición debe llamarse intelectual, en oposición a la intuición sensible que no produce su objeto, y en la que el acto de la intuición es distinto de su objeto [7].

La intuición intelectual así definida es, a la vez, el acto creador y la mirada de Dios sobre su creación.

Sin embargo Schelling no prepara ninguna vía de acceso hacia el conocimiento verdadero; la existencia de la idea, en el mundo del espíritu como en el de la naturaleza, no es demostrada en su necesidad: se la proclama de golpe. Hegel [8] dice que es "como un disparo de pistola" que suena bruscamente. A partir de esto se da libre curso a la fantasía poética de Schelling.

¿Cómo estar seguros, en esas condiciones, que no nos enfrentamos con ilusiones subjetivas, en cambio de tratar con conocimientos reales?

[7] Schelling, *Systeme de l'idealisme trascendental*, Oeuvres, III, p. 369.
[8] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, III, cap. IV.

Schelling da como "prueba" de la posibilidad de una objetivación de la razón la creación estética y la obra de arte. Es a lo sumo un modelo, una analogía.

Es una analogía seductora, pero peligrosa, porque el conocimiento filosófico es entonces equiparado al genio artístico. Se trata del privilegio de algunos elegidos y se lo presenta como un oráculo que debemos aceptar.

Esta concepción aristocrática del conocimiento, esta apelación al genio dotado de poderes excepcionales de clarividencia filosófica, disimula en realidad un irracionalismo profundo que Hegel rechaza. No debe haber un abismo insuperable entre el conocimiento común y el saber absoluto, sino un acceso metódico de la intuición sensible al entendimiento y del entendimiento que separa a la razón que une. La *Fenomenología del Espíritu* permitirá elevarse, gradualmente, a cualquier hombre, desde el conocimiento común al saber absoluto por mediación del concepto.

El aristocratismo schellingiano del conocimiento no implica sólo una concepción irracional sino antihistórica del conocimiento y, por tanto, de la realidad. En el conocimiento como en la acción, el progreso humano se realiza a través de las contradicciones y por la actividad de los mismos hombres. La pretendida inmediatez de la intuición intelectual excluye tanto el movimiento del pensamiento como el movimiento de la historia en provecho de una vulgar e inmóvil finalidad. Lo absoluto de Schelling es, en resumen, a pesar de sus pretensiones, un universal abstracto. No es el alma viviente inmanente a las cosas y a sus contradicciones; es su fácil más allá. La intuición intelectual que a ello corresponde no es la luz que esclarece el contorno de los objetos sino "la noche en la que todos los gatos son pardos".

La identidad del sujeto y del objeto debe ser establecida de tal manera que cada uno pueda alcanzarla: es necesario probar que reside en la naturaleza de lo subjetivo al transformarse en objetivo y que lo objetivo debe trasmutarse en subjetivo.

Lo absoluto debe ser comprendido concretamente:

1º *Como sujeto*, es decir, como poder espontáneo de diferenciación y de realización;

2º *Como resultado*, esto es, como un ser viviente que no se realiza sino al fin, por el conjunto de su desarrollo.

No puede, pues, presentarse "inmediatamente" a una intuición intelectual que exige una inspiración privilegiada, excepcional. La identidad del sujeto y del objeto no es inicial sino final. Ella reclama una demostración rigurosa: la *Fenomenología del espíritu* nos iniciará en los momentos que la conciencia debe atravesar para alcanzar el saber absoluto.

CAPÍTULO CUARTO

EL MÉTODO DE HEGEL: LA DIALÉCTICA ESPECULATIVA

Si se juzgaran los orígenes del método de Hegel según sus propios testimonios, podría creerse que se desprende, por necesidad puramente intelectual, del de sus predecesores: resolvía sólo los problemas que aquéllos habían dejado en suspenso.

"La historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de las ideas referidas a lo Absoluto que es su objeto", expresa en el Prefacio de la *Enciclopedia* [1], y su propia filosofía, su método, sería el resultado de esta serie de descubrimientos en que cada filosofía ha revelado un momento de la verdad total: la diversidad de los sistemas filosóficos, explicará Hegel en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, expresa el desarrollo progresivo de la verdad y la discusión de un sistema no es más que el desarrollo de los principios que contiene y su integración posee una verdad más completa que lo supera.

Esta concepción está estrechamente vinculada en Hegel con su concepción orgánica de la historia según la cual todos los fenómenos históricos, desde la economía a la religión, del arte a la política, de la técnica a la filosofía, son en profundidad interdependientes y constituyen las distintas manifestaciones de un desarrollo único, el del espíritu universal en su totalidad viviente.

A pesar de su forma mística esta concepción hegeliana aportó un enriquecimiento considerable al método histórico: la idea de la unidad orgánica del desarrollo de la historia, aun si el principio de unidad no fuera la idea, aun si las mediaciones entre los diversos "momentos" (económicos, políticos, artísticos, etc.), fueran mucho más complejos que como lo sugiere la analogía con la vida orgánica, y si existieran posibilidades de separación, ritmos diferentes, contradicciones a veces, sigue siendo una extraordinaria enseñanza metodológica.

De igual modo la idea de la lógica interna del desarrollo de los problemas, de los métodos y de los sistemas de filosofía, conserva en

[1] *Encyclopédie*, p. 19.

gran medida su valor, aun cuando se la separe de la concepción propiamente hegeliana del devenir de lo "absoluto".

El desarrollo de las ideas filosóficas, como el de las religiones y las artes, tiene una autonomía relativa en relación con el desarrollo económico y social, y sin que su lógica interna pueda ser considerada con independencia de la historia general, constituye un "momento" necesario en la génesis, en este caso, del método hegeliano.

Sin descuidar las otras dos fuentes del método hegeliano: el desarrollo de las ciencias al comienzo del siglo XIX y, en particular, la naturaleza de los problemas históricos a los que debía aportar el medio de respuesta, debemos hacer, por cierto, un sumario balance de la herencia filosófica de Hegel, la cual juega un importante papel en la elaboración de su método y su dialéctica especulativa.

* * *

Cuando Hegel presenta su método como la realización de la empresa de sus antecesores, no omite recordar la fuente primera de esta "interioridad absoluta", de esta "autonomía del espíritu" en relación con el mundo natural y social, que constituye el punto de partida de su pensamiento: la reforma luterana [2]. Esta conquista de la verdadera subjetividad, de la interioridad del espíritu, está en el origen de la liberación del hombre respecto de toda servidumbre y de toda "alienación". Así se postula el fundamento de un monismo del espíritu que Hegel busca a tientas durante toda su juventud y que organiza como sistema cuando se halla en plena posesión de su método.

Descartes es el "héroe" de la filosofía moderna por haber convertido al pensamiento puro en el principio de todas las cosas, en el cual está contenida toda realidad objetiva [3]. Mas este pensamiento todavía es abstracto y no puede, sin recurrir a la experiencia, adquirir un contenido concreto.

Spinoza ha captado el pensamiento y el ser en su unidad. Su obra constituye "un punto crucial en la filosofía moderna" [4]. Pero concibe de manera pobre la sustancia: desconoce la negación de la negación y por consiguiente, la subjetividad y la personalidad. Su método, extraído de las matemáticas, permanece exterior al Ser concreto y no puede expresar lo real en su totalidad viviente.

La mónada pensante de Leibniz restituye en todos sus derechos la individualidad y el dinamismo de la sustancia [5]. Mas no llega a

[2] Véase *Leçons sur la philosophie de l'histoire*: La Réforme, ps. 374-377; *Encyclopédie*, parág. 7; *Histoire de la philosophie*, II, 3 C. (La Réforme); *Phénoménologie de l'esprit*, ps. 22-23.

[3] *Histoire de la philosophie*, III, I, A, IV; y *Encyclopédie*, parágs. 64 y 77.

[4] Ibíd., III, 2, A. 2.

[5] "Leibniz se aproximaba al principio de una relación indisoluble entre la

reunir el momento de la multiplicidad y la pasividad de las mónadas unas en relación con otras, con el momento de su interioridad y su actividad. Se ve obligado entonces a recurrir a Dios para superar la contradicción y establecer la armonía: "Dios es de alguna manera el arroyo hacia donde confluyen todas las contradicciones" [6].

El verdadero principio especulativo no debía ser descubierto sino por Kant ni pudo ser formulado plenamente más que por Fichte. El principio de la soberanía del pensamiento humano en la naturaleza y la sociedad ha sido fundado en la práctica por la Revolución Francesa y en teoría por Kant [7]. En contra de la antigua metafísica y en contra del empirismo cuya característica común es ser dogmáticos y partir de "datos" (de la razón o los sentidos)[8], Kant ha tenido el mérito esencial de despertar la conciencia de la interioridad absoluta, de rechazar rotundamente "que actúe y prevalezca en ella cualquier elemento que tenga carácter de *exterioridad*" [9]. Así el espíritu ha tomado conciencia de sí [10] y por ello es que Hegel considera la filosofía de Kant como "la base y el punto de partida de la filosofía alemana moderna" [11]. Pero el hecho mismo de haber creado el principio fundamental de la soberanía absoluta del pensamiento torna más flagrante la inconsecuencia que involucra el no haber visto en las categorías más que una "forma exterior" que no nos permite penetrar en el corazón de las cosas [12].

Fichte no consiguió liberarse de ese profundo subjetivismo que niega al hombre el conocimiento de la naturaleza y de Dios. Prolongando la obra de Kant, que postulaba los principios de un método de construcción *a priori*, y partiendo de la idea kantiana que sostiene que el pensamiento es activo, productor, y que sólo puede comprender lo que él hace, Fichte ha tenido el mérito, que Hegel reconoce [13], de ser el primero en concebir el verdadero método filosófico: el de la construcción especulativa a partir del espíritu, el cual progresa de negación en negación, superando a su contrario en la oposición.

Este método fue proyectado por Schelling sobre la naturaleza entera, aplicando un esquema exterior a las cosas en virtud de analogías arbitrarias. Hegel sostiene con energía que Schelling ha "sustituido el concepto por el *antimétodo* del presentimiento y el entusiasmo" [14].

---

materia y el movimiento" (Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 59). Véase también los motivos de la admiración de Marx por Leibniz (Carta de Marx a Engels del 10 de mayo de 1870).

[6] Ibíd., III, 2, C. I.

[7] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 398.

[8] *Encyclopédie*, parág. 38.

[9] Ibíd., parág. 60, nota.

[10] *Logique*, I, p. 5.

[11] Ibíd., p. 49.

[12] Ibíd., p. 18.

[13] Recensión sobre el idealismo de Ohlert (1831), *Oeuvres*, t. XVII, ps.242-243.

[14] *Phénoménologie de l'esprit*, I, p. 42.

Una verdadera construcción de lo absoluto exige que no se sacrifique ni la unidad ni la totalidad, ni las determinaciones ni las oposiciones. J. Hyppolite esquematiza el carácter de esa superación y de esa síntesis hegeliana en la siguiente fórmula: "La alienación del Yo permite que Hegel supere a Fichte y la negatividad de la sustancia que supere a Schelling" [15].

Piensa Hegel que no se puede partir de la materia para extraer de ella la conciencia ni de la pura autoconciencia para deducir la materia. Más allá del materialismo mecanicista y del idealismo subjetivo, Hegel busca en las perspectivas del idealismo objetivo un método que dé cuenta de la totalidad de lo real.

* * *

Esa superación de la tradición filosófica fue posible por el nivel de desarrollo alcanzado por las ciencias en la época de Hegel.

Esta es la segunda fuente de su método.

Los materialistas franceses del siglo XVIII fundaron sus análisis filosóficos en una ciencia puramente mecanicista: sólo la mecánica había llegado a un alto grado de desarrollo. Los fenómenos de la vida, tanto en los animales como en los hombres, se explicaban a partir de modelos mecanicistas. Tampoco la filosofía supera en nada esos niveles de explicación: las geniales anticipaciones de Diderot sobre la evolución de las especies, la concepción de la naturaleza como totalidad orgánica en Robinet, no son aún sino intuiciones confusas sobre una realidad todavía no explorada.

Hegel ya dispone de elementos nuevos: Kant y Laplace han formulado sus hipótesis sobre la formación del sistema solar; Lamarck, después Buffon, y Geoffroy Saint-Hilaire han elaborado la idea magistral del transformismo; Lavoisier liberó a la química de las teorías flogísticas; Goethe, cuya visión del mundo ejerció una profunda influencia en el pensamiento de Hegel, confirió una forma lírica a la idea de la unidad orgánica de la naturaleza; por el método del "fenómeno originario" investigó las formas fundamentales susceptibles de producir, por metamorfosis, todas las otras formas, otorgando así solidez a la noción de un pensamiento orgánico, de un concepto que no era una abstracción, sino un germen viviente en el mismo corazón del concepto.

Las matemáticas y la física han tomado otro aspecto:[16] las matemáticas debieron elevarse a nivel de las nuevas exigencias de la física revelando que la naturaleza es más compleja que lo que se había creído medio siglo antes. El estudio de las perturbaciones de la mecánica celeste, la propagación del movimiento (cuerdas vibrantes, tubos sono-

[15] Ibíd., II, p. 309, nota 49.
[16] Véase Desanti, *art. cit.*, ps. 172-173.

ros, propagación del calor) exigieron el empleo de nuevos métodos matemáticos (ecuaciones de derivados parciales, funciones discontinuas, etc.), a las cuales no pueden aplicarse mecánicamente las operaciones tradicionales del cálculo infinitesimal. Hegel se refiere reiterada y explícitamente en su *Lógica*, a los trabajos de matemáticos contemporáneos, en especial a las *Reflexiones sobre la metafísica del cálculo infinitesimal* de Lázaro Carnot, aparecidas en 1797, y a la *Teoría de las funciones analíticas* de Lagrange, editada también en 1797 [17].

En cuanto a las ciencias humanas, la Revolución Francesa renovó a fondo la concepción misma de la historia, atendiendo al sentido del devenir de las sociedades, sus contradicciones y sus crisis.

Se advierte que la racionalidad de la naturaleza, y menos aún la de la historia, no puede reducirse a un modelo único e inmutable. La naturaleza es dinámica. El mundo tiene una historia. No dejan de crearse formas nuevas. La creación es un mito. Ya la civilización no es eterna ni tiene ideología definitiva.

La teoría del desarrollo, la dialéctica concreta de la naturaleza, de la historia y del pensamiento, aún no puede elaborarse en plenitud: el desarrollo de la termodinámica, el fundamento científico de la teoría de la evolución aportarán elementos decisivos.

Pero ya Hegel puede superar las concepciones mecanicistas y metafísicas de sus antecesores y formular —si bien en forma especulativa— algunas de las grandes leyes del devenir.

Dos elementos nuevos, dos caracteres generales, que caracterizan el desarrollo de todas las ciencias de la época, han contribuido poderosamente a la elaboración del pensamiento dialéctico: el criterio de que la naturaleza no puede concebirse sin movimiento, que el movimiento es inseparable de la materia, y la idea de totalidad orgánica y de totalidad de vida.

El concepto generador de Goethe referido a que el universo es un organismo, es una de las principales conquistas del estudio científico del devenir concreto. El concepto de totalidad dominará en lo sucesivo las ciencias naturales y sociales. Nada está aislado en el mundo, proclama Lessing. Herder aborda la historia con el mismo espíritu.

Cuando en su juventud Hegel condensaba sus postulados en la fórmula: *Pensar la vida*, definía al mismo tiempo la orientación fundamental de su obra. La idea de devenir concreto y de crecimiento, la de totalidad orgánica, la de contradicción, la de cambio cualitativo son expresiones del fenómeno de la vida. Hegel se inspiró en esos temas para concebir la naturaleza, la historia y el pensamiento como un organismo que realiza sucesivamente sus distintos aspectos, sus momentos diversos.

Concebir la vida de la sociedad como la de un organismo tiene,

[17] *Logique*, t. I, ps. 283 y 287.

por otra parte, una significación histórica y política [18]. Aquí descubrimos la tercera fuente del método hegeliano: las condiciones históricas y políticas de su época han determinado, en buena medida, por la índole misma de los problemas que se planteaban, la naturaleza del método adecuado para resolverlos.

* * *

El problema que Hegel tiene que resolver ya no es el que se planteaban Kant ni Fichte.

El período que precedió a la Revolución Francesa y las primeras etapas de esta Revolución condujeron a los filósofos, desde Rousseau a Kant, luego a Fichte, a poner en primer plano la autonomía del sujeto, la libertad creadora del Yo capaz de construir el mundo nuevo según las leyes de la razón negando o combatiendo las sobrevivencias feudales, las instituciones "positivas" del pasado, todas las formas sociales o ideológicas de la "alienación".

Como lo testimonia en sus obras juveniles, Hegel compartió plenamente el entusiasmo de la fase preparatoria y militante de la lucha revolucionaria, pero el imperio napoleónico que constituyó la etapa triunfante de la revolución burguesa, plantea otros problemas. Napoleón instituyó un orden complejo en el que se expresaban y conciliaban las exigencias fundamentales de la burguesía triunfante.

También en Alemania, e inmediatamente después de la caída de Napoleón, la burguesía se halla en vías de conquistar posiciones.

El desastre de Prusia frente a la Revolución Francesa demostró a los gobiernos monárquicos de Alemania la necesidad de introducir algunas reformas y aceptar ciertas transformaciones burguesas aunque más no fuera que para reforzar su poderío militar: los campesinos fueron emancipados (al menos formalmente) y tuvieron la posibilidad de redimirse de los derechos feudales. La burguesía comerciante e industrial recibió algunos estímulos y algunas garantías jurídicas.

Por su parte, la burguesía alemana, consciente de su debilidad, temerosa de las consecuencias contradictorias del desarrollo capitalista e impulsada por exigencias nacionales de la lucha unitaria, a participar en el movimiento por la unificación en torno de Prusia, establece un compromiso con el feudalismo y el absolutismo.

Así fue como la implantación de la burguesía pareció cada vez más necesaria: ésta no se produjo por la revolución sino por infiltración.

El desarrollo capitalista, a pesar de rémoras y trabas feudales, desbrozaba inexorablemente su camino, mientras los representantes más lúcidos de la burguesía ascendente, como Hegel, cifraron sus esperanzas

[18] Desde la fábula de Menenio Agrippa hasta Spencer, siempre se trata de eludir mediante esta analogía las contradicciones internas de una sociedad.

en el curso espontáneo de los acontecimientos que obligaba a las clases feudales y a los gobiernos a retroceder poco a poco.

Hegel proporcionó un fundamento teórico a la necesidad de evolución del capitalismo en Alemania. Lo idealizó adjudicándole la realización de las más altas exigencias espirituales.

Hegel considera las transformaciones en vías de efectuarse en el mundo y en su propio país como la expresión de leyes de desarrollo del espíritu universal que supera todos los obstáculos y resuelve todas las contradicciones en el camino de la libertad y la realización del hombre.

Concibe ese movimiento como obra del hombre y de su razón, como el producto de la actividad humana, expresión de las fuerzas más progresistas de su época.

Pero Alemania participa de ese movimiento, que inició la Revolución inglesa y continuó la Revolución Francesa, sólo a través del pensamiento. De allí el carácter *abstracto* de la actividad que Hegel concibe: no es una actividad militante sino una actividad puramente espiritual. Por eso también la connotación *idealista* de su dialéctica en contraste con el materialismo inglés y francés.

Este idealismo elevará hasta el concepto —así lo expresa Desanti—, "el mundo napoleónico de la burguesía feliz" [19].

Ya no era cuestión de santificar el nuevo régimen de la burguesía en nombre del "derecho divino" que implicaba una estructura de jerarquías inmutables. La justificación del nuevo orden instaurado debió ser a la vez histórica y racional: se trata de demostrar que el advenimiento de la burguesía es la culminación necesaria de toda la historia anterior, su coronamiento racional.

Los grandes historiadores de la Restauración tuvieron clara conciencia de esta exigencia. Agustín Thierry no titubea en recalcar cuánto han guiado sus investigaciones las inquietudes políticas de la clase burguesa y el espíritu de partido que son los que le permitieron descubrir en la lucha de clases la llave de la historia y en la victoria del régimen burgués su necesaria culminación: "En 1817, acicateado por un vivo deseo de contribuir al triunfo de las opiniones constitucionales, busqué en los libros de historia pruebas y argumentos para sustentar mis convicciones políticas" [20].

Hegel condensará esta tarea en una construcción especulativa grandiosa en que a partir de la Idea "deducirá" hasta las más contingentes instituciones de la monarquía prusiana.

A comienzos del siglo XIX la burguesía ya no puede proyectar su ideal hacia el porvenir en nombre de una concepción abstracta del pro-

[19] Jean Desanti, "Hegel es el padre del existencialismo", en *La nouvelle critique*, nº 57, p. 170.
[20] A. Thierry, Prefacio a las *Lettres sur l'histoire de France*, 1827, p. 1.

greso. En ese entonces, el deber ser y el ser, coinciden para ella. Basta con solicitar de la razón que establezca la necesidad de su reinado. La hora de la filosofía especulativa ha llegado: junto a la nueva clase dominante desempeñará el papel que la teología dogmática desempeñó con la anterior [21].

Hegel realizó esta tarea con una clara conciencia de sus objetivos y de su método.

En primer término, resueltamente descarta la utopía. Combate la idea de que "la comprobación de un pensamiento libre sería el no conformismo" [22]. Condena los entusiasmos desordenados que tienden a "disolver en la frivolidad del corazón... esta rica articulación íntima del mundo moral que es el Estado, su arquitectura racional que por la neta distinción de las esferas de la vida pública y su respectiva legitimidad, por el rigor de la medida que sostiene cada pilar, cada arco, cada contrafuerte, crea la fuerza del todo en la armonía de sus miembros" [23]. Hegel estigmatiza tanto la "libertad de lo vacío... en política, como en religión el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente" [24].

En contra de la arbitrariedad de las preferencias subjetivas, Hegel estima que la filosofía, por ser "el fundamento de lo racional, es inteligencia del presente y de lo real y no la construcción de un más allá que encontraría a Dios quién sabe dónde... Se trata de reconocer en la aparición de lo temporal y lo pasajero, la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente... descubrir la pulsación interior y sentirla latir aún en la manifestación exterior... Así al ofrecer en nuestro tratado la ciencia del Estado, no se pretende significar otra cosa que un ensayo para concebir el Estado como algo racional en sí... Concebir lo que es, he aquí la misión de la filosofía, pues lo que es, es la razón... Reconocer la razón como la rosa en la cruz del sufrimiento presente y gozar con ella, es la visión racional y mediatriz que reconcilia con la realidad" [25].

Henos aquí, pues, advertidos sobre el objetivo que se persigue, sobre la naturaleza del problema a resolver, y que determinará el método correspondiente.

Trátase en definitiva de una justificación racional del orden establecido. Trasponiendo la máxima de Pascal, Hegel proclama: "Un célebre testimonio expresa que una filosofía a medias aleja de Dios... pero que la verdadera filosofía conduce a Dios. Lo mismo ocurre con el Estado" [26].

En Hegel se trata, entonces, de una dialéctica de justificación y

21 Véase Carlos Marx, *La Sainte Famille*, t. II, p. 228.
22 *Philosophie du droit*, Préface, p. 24.
23 Ibíd., p. 25. Véase también: *Encyclopédie*, Préface de la 1ª ed., p. 14.
24 Ibíd., parág. 5, nota.
25 Ibíd., ps. 29, 30, 31.
26 Ibíd., p. 32.

no como en Marx de una dialéctica de superación. Para una el presente es un resultado, una meta. Para la otra, el presente es un punto de partida.

Hegel se asignó la tarea de hallar un método capaz de justificar lo real en su totalidad (y por consiguiente, hasta en sus contradicciones) y su acabamiento. La dialéctica especulativa de Hegel tiene por objetivo "pensar la vida", vale decir, probar que el mundo es enteramente obra del espíritu, aún en lo que en apariencia contradiga las exigencias de éste.

Cuando la burguesía ascendente consolidó su régimen con Napoleón, ya no se pudo proporcionarle justificaciones fundadas sólo en la historia, ya que éstas hubieran resultado peligrosas: habrían establecido al mismo tiempo que la necesidad del orden imperante, la necesidad de superarlo.

Hegel fue muy consciente de ese riesgo y por ello, aun reconociendo los méritos del método, en definitiva rechaza el principio.

Montesquieu concibió la idea de la necesidad histórica sin considerar las leyes en forma abstracta sino como elementos de una totalidad. Pero se conformó con establecer una necesidad histórica y no racional. Ahora bien, destaca Hegel, "él llega a esta legitimación por la historia cuando confunde la génesis temporal con la génesis conceptual haciendo de manera inconsciente lo contrario de lo que propone. Cuando surge una institución, en circunstancias determinadas, plenamente adaptada y necesaria, y cuando cumple la función que el enfoque histórico exige, *si se generaliza entonces ese tipo de justificación* resulta lo contrario, ya que si las circunstancias no son las mismas, la institución pierde su sentido y su derecho" [27].

Hegel tuvo clara conciencia que los métodos valederos para privar de justificación a las instituciones feudales en el período prerrevolucionario se tornan peligrosos en momentos en que se instala y estabiliza el nuevo régimen. Por tanto sólo un método especulativo, idealista, proporcionará las justificaciones necesarias [28]. El método dialéctico, expresa Hegel en las últimas páginas de su *Lógica*, es "la mayor aspiración (del espíritu) para volver a encontrarse y reconocerse en sí mismo y por sí mismo en todo" [29]. Constituye la toma de posesión del mundo (del mundo burgués y su orden) por medio de la razón.

Tal es el secreto de la gran inversión idealista que realizó Hegel y de la cual la *Filosofía del derecho* —como destaca Marx— nos proporciona a la vez las razones profundas y su mecanismo.

[27] Ibíd., p. 37.

[28] El canónigo Franz Grégoire dice muy bien: "El idealismo, al constituir para el espíritu una forma absolutamente universal de reconocerse en lo real, es por ello mismo un modo de ser por completo en sí en el Todo, y la manera más general de ser libre". F. Grégoire, *Études hégeliennes*, p. 19.

[29] *Logique*, II, p. 552.

Al comentar el parágrafo 262 de la *Filosofía del Derecho*, Marx recuerda que si en la realidad "la familia y la sociedad civil presuponen el Estado; expresado con mayor exactitud ellas son activas; *en la especulación es lo contrario*... ellas actúan por la idea real; no es su propia vida la que las une y las convierte en un Estado; por el contrario, es la vida de la idea la que las ha hecho. La condición es puesta como lo condicionado, lo determinante como lo determinado, lo produciente como producto de su producto... El hecho que sirve de punto de partida no es concebido como tal, sino como resultado místico. Lo real deviene fenómeno mas la idea no tiene otro contenido que ese fenómeno... En este parágrafo, todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general queda revelado" [30].

Como consecuencia de esta inversión idealista, la existencia particular empírica, del Estado (como de toda cosa) se encuentra "deducida" de la idea, puesta por ella. "El verdadero camino se ha tomado al revés... Lo que debería ser el comienzo se convierte en resultado místico y lo que tenía que ser el resultado racional se convierte en el punto de partida místico" [31].

La construcción especulativa del Estado no es más que un capítulo de la *Lógica*, la más alta realización de la libertad en nombre de la cual Hegel deducirá imperturbablemente la dignidad de par hereditaria y muchas otras instituciones de ese tipo.

En un irónico y penetrante capítulo de *La Sagrada Familia*, Marx descompone el mecanismo simple del "misterio de la construcción especulativa". A partir de los objetos reales nos remontamos a su concepto, luego consideramos ese concepto como existente fuera de nosotros y como constituyendo la esencia real de los objetos concretos; para reunir a partir del concepto los objetos reales damos al concepto una vida propia y el poder de encarnarse, como si fuera Dios, en la realidad concreta. "En el lenguaje especulativo, esta operación se llama comprender la sustancia como sujeto, como proceso interior, como persona absoluta, y esta comprensión constituye el carácter esencial del método hegeliano" [32].

El organismo del Estado se deduce especulativamente de la Idea de libertad: es la más alta realización de la libertad objetiva.

Por cierto que ello exige en primer término rechazar las concepciones prerrevolucionarias de Rousseau, del "derecho natural" y del *Contrato Social*, según las cuales el Estado emanaría de un entendimiento entre los individuos que lo componen. Estima Hegel, que el error de Rousseau y de Fichte consiste en que concibieron la voluntad como voluntad individual y "la voluntad general, no como lo racional

30 Carlos Marx, *Critique de la philosophie de l'Etat de Hégel*, t. IV, ps. 24 a 26.
31 Id., *ibid.*, p. 88.
32 Carlos Marx, La Sainte Famille, *Oeuvres*, t. II, p. 104.

en sí y para sí de la voluntad, sino como la voluntad común que resulta de las voluntades individuales como conscientes"[33].

Se suceden, pues, consecuencias destructoras del carácter "divino" del Estado, de su autoridad y de su "majestad absoluta".

Hegel recuerda espantado el Terror resultante de esa tentativa y "los acontecimientos más horribles y más crueles"[34].

Hegel opone a este desorden su concepción especulativa del Estado: "Este organismo es el desarrollo de la idea en todas sus diferencias y en su realidad objetiva"[35]. "Es el espíritu inmanente y la historia —la historia según *su* concepción— los que han hecho y hacen las constituciones"[36].

He aquí quien pone una constitución fuera del alcance de las empresas individuales o colectivas, con tanta firmeza como el antiguo "derecho divino", y fija a cada uno estrictamente sus deberes: la moralidad objetiva, "que se cierne sobre la opinión y la buena voluntad subjetivas; ella es el sostén de las leyes y las instituciones que existen en sí y para sí"[37].

Con el orden napoleónico y la toma de conciencia hegeliana de éste, la historia ha llegado a su acabamiento final: lo real es racional y lo racional es real. No todo es santificado por este axioma, pero en lo sucesivo ningún cambio fundamental es posible ni por consiguiente legítimo.

El canónigo Franz Grégoire revela con justa razón que aunque Hegel exalta el ejemplo de Antígona y su fidelidad a leyes no escritas contra las leyes del Estado, no plantea en ninguna parte este problema en su *Filosofía del derecho*[38]. En época de Antígona como en la de Sócrates[39], es decir, antes de la realización de la historia, la realidad por nacer podía ser opuesta a una realidad hecha, fijada, y ya superada. En adelante esta situación ya no podrá presentarse.

La contradicción y el mal deben entonces integrarse con la racionalidad de lo real. He allí uno de los aspectos de la grandeza de Hegel. Engels destacó con vigor la superioridad de Hegel respecto de Feuerbach referida a su manera de abordar el problema del mal: Feuerbach, decía Engels, es muy "pobre en comparación con Hegel en su forma de tratar la antinomia del bien y del mal". "Creemos decir una gran verdad, escribe Hegel, cuando expresamos: el hombre es naturalmente bueno, pero olvidamos que se dice una verdad mayor con estas palabras: el hombre es naturalmente malo." En Hegel el mal es la forma

[33] Hegel, *Philosophie du droit*, parág. 258, nota.
[34] Id., ibíd., p. 192.
[35] Id., ibíd., parág. 269.
[36] *Encyclopédie*, parág. 540, nota.
[37] *Philosophie du droit*, parág. 144.
[38] F. Grégoire, p. 319.
[39] *Histoire de la philosophie*, II, 1, B.

en la cual se presenta la fuerza motriz del desarrollo histórico. Esta afirmación tiene dos sentidos: por una parte, cada nuevo progreso aparece necesariamente como un crimen contra algo sagrado, como una rebelión contra el antiguo estado de cosas en vías de quebrarse, pero santificado por la costumbre, y por la otra, desde la aparición de los antagonismos de clases, son precisamente las malas pasiones del hombre, la codicia y el deseo de dominio las que se convierten en palanca del desarrollo histórico, eso de lo cual la historia del feudalismo y de la burguesía, por ejemplo, no es sino una prueba continua" [40].

La justificación total de la realidad exige, pues, que la contradicción se integre por la razón como uno de sus momentos. La contradicción se convierte en el problema central del método.

La economía política plantea de manera muy concreta el problema a los filósofos. Ricardo, aún exaltando el desarrollo de las fuerzas productivas como fundamento del progreso humano, no por ello dejaba de destacar las consecuencias contradictorias y mortíferas.

El progreso de la técnica y el maquinismo crea las bases materiales para un prodigioso desarrollo humano, para una heroica epopeya de la grandeza del hombre; mas, como en todo régimen donde reina la división de clases, cada aumento del poder del hombre sobre la naturaleza implica un acrecentamiento del poder del hombre sobre el hombre, con todo lo que ello comporta de servidumbre, humillación y degradación.

El optimismo vulgar de los epígonos de la economía política se niega a tomar conocimiento de la contradicción: Marx fustiga a Bastiat y a Mac Culloch que "no entendían, por ejemplo, que nada hay como la máquina por prolongar la jornada de trabajo. Disculpaban la esclavitud de unos porque era la condición para el desarrollo integral de otros" [41].

Los más grandes escritores de la época han testimoniado esta contradicción. Balzac en su *Comedia humana*, y en especial en las *Ilusiones perdidas*, mostró al desnudo las consecuencias humanas del desarrollo del maquinismo [42].

Goethe en su *Wilhelm Meister* y en su *Fausto* expresó con incomparable fuerza el carácter trágico de esas contradicciones en la conciencia de los hombres.

Hegel, que ha tenido plena conciencia de estas contradicciones y de su aspecto trágico, se esfuerza por integrarlas en su sistema total.

Hegel no se entrega, como los románticos de inspiración reaccio-

[40] Engels. Ludwig Feuerbach, p. 39. Sobre el problema del mal ver en Hegel *Phénoménologie de l'Esprit*, I, ps. 33-34. *Encyclopédie*, Prefacio, 18-19 y parág. 511.

[41] Carlos Marx, *Le Capital*, Ed. Sociales, t. II, p. 91.

[42] De ninguna manera es por casualidad que las *Ilusiones perdidas* empiecen así: "En la época en que comienza esta historia la prensa de Stanhope y los rodillos para distribuir tinta no funcionaban aún en las pequeñas imprentas de provincia...".

naria, a lamentos sobre la desdicha. No maldice el progreso técnico. No se opone a las formas capitalistas, burguesas, del desarrollo histórico, por la nostalgia de una Edad Media feudal idealizada y poetizada.

Tampoco desemboca en la utopía, en un sueño en que los "buenos aspectos" del progreso estarían opuestos de manera abstracta y puramente moral a las consecuencias que se desprenden necesariamente de leyes fundamentales del régimen.

Hegel no busca ninguna evasión: ni en un pasado lírico, ni en un porvenir utópico.

Hegel no acepta una oposición abstracta entre lo ideal y la realidad.

Trata de abarcar el presente, lo real en su totalidad y en su necesidad. Ve con claridad que el desarrollo inevitable del capitalismo crea al mismo tiempo las condiciones para un desarrollo sin precedentes del hombre y las condiciones para el aplastamiento de millones de ellos.

Como él no puede superar —y a comienzos del siglo XIX no puede superar sin utopía el horizonte del capitalismo—, considera que esta contradicción es eterna, como lo es su superación.

Para Hegel lo trágico forma parte de la condición humana. Pero ello no es más que un "momento" de la realidad, un momento no en sentido histórico sino ontológico. Este "momento" no puede dejarse atrás, lo llevamos en nosotros. Pertenece al "reino animal del espíritu", al que Hegel describe en la *Fenomenología del espíritu*, con su individualidad radical, la selva de los enfrentamientos de todos contra todos, su "engaño", el mundo de Balzac de la riqueza y la ambición. "Hay que destacar, escribe Marx [43], que Darwin encuentra entre las bestias y las plantas, su sociedad inglesa con su división del trabajo, su competencia, la apertura de nuevos mercados, los inventos y la «lucha por la vida» de Malthus. Es el *bellum omnium contra omnes* (la guerra de todos contra todos) de Hobbes, y esto recuerda la *Fenomenología de* Hegel, en que la sociedad burguesa se presenta como «reino animal del espíritu», mientras que en Darwin es el reino animal que aparece como sociedad burguesa."

Hegel integra ese momento en su concepción de conjunto de la sociedad y en su sistema. Todas las contradicciones se superan en la síntesis final, esto es, en la realidad, por el Imperio napoleónico, y en el pensamiento, por el saber absoluto hegeliano.

"He visto al Emperador a caballo; he visto la Razón a caballo" [44], escribía Hegel al día siguiente de la batalla de Jena. "Si el cielo, es decir, el Emperador de los franceses, lo quieren..." [45] Napoleón es para Hegel "el gran maestro del derecho político en París" [46], y el

[43] Carta a Engels del 18 de junio de 1862, *Correspondence*, t. VII, p. 119.
[44] *Briefe von und an Hegel*, p. 68.
[45] Ibíd., p. 159.
[46] Ibíd., p. 130.

Imperio universal y homogéneo de Napoleón es la realización de la Razón en la tierra.

Aún después de caer Napoleón, considerará Hegel que el orden que había instaurado y que es la realización de la obra de la Revolución Francesa, triunfará irremisiblemente en todo Estado moderno[47]. Este es el orden que cree hallar, aun en la monarquía prusiana, y del cual da la fórmula idealizada en la *Filosofía del derecho*: "El principio de los estados modernos tiene esta potencia y esta profundidad extremas de dejar que se cumpla el principio de la subjetividad hasta el extremo de la particularidad personal autónoma y al mismo tiempo de conducirla a la unidad sustancial y así mantener esta unidad en ese mismo principio"[48].

Así es definitivamente resuelto para Hegel el problema que se había planteado en su juventud respecto de la "ciudad" antigua: el de la armonía del individuo y la sociedad, de la unidad de la parte con el todo y que devino más complejo al tratar de integrar en esta totalidad, como uno de sus momentos, la subjetividad del individuo que con el cristianismo había tomado un valor absoluto. El desarrollo anárquico de la "sociedad civil", es decir, de la esfera económica de los intereses privados rivales y las ambiciones personales concurrentes habían tornado todavía más difícil la solución del problema. El Estado napoleónico proveyó por tanto, el modelo de esa superación de las contradicciones, de las cuales el saber absoluto de Hegel constituirá a la vez la justificación y la trasposición especulativa.

* * *

El concepto principal del método hegeliano es el de la totalidad.

Desde las primeras páginas del prefacio de su *Fenomenología del espíritu*, al evocar el carácter necesariamente sistemático de la filosofía, Hegel retoma la analogía de organismo viviente: "La anatomía, el conocimiento de las partes del cuerpo consideradas al margen de sus relaciones vitales"[49] no nos permite poseer la cosa. "Sólo como ciencia, o como *sistema*, el saber es efectivamente real y sólo así es como puede ser representado"[50].

Pero la totalidad en el sentido dialéctico hegeliano del término, no es una armonía simple: es la síntesis de la unidad y de la negatividad. En ella el Ser se reafirma en su identidad después de haberse negado a sí mismo. El método expresa esta estructura de la totalidad orgánica

[47] Hegel expresa con energía su desacuerdo con los Tratados de Viena (ver *Oeuvres*, t. XIX, p. 379).
[48] *Philosophie du droit*, parág. 260.
[49] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 5.
[50] Ibíd., p. 22. Ver también p. 8.

del ser: "El método no es más que la estructura del todo expuesta en su pura esencialidad"[51].

Esta totalidad orgánica no puede concebirse de manera estática: está en movimiento, en devenir; es viviente.

El "Todo" de la realidad no se expresa sólo por el resultado final, ni por las únicas etapas del desarrollo por las que se ha ido encaminando, ni por el aliento inicial que lo ha llevado a ello, sino por el conjunto de esos "momentos" de una totalidad orgánica viviente: "La cosa, en efecto, no se agota en su *fin*, sino en su *actualización*; tampoco el *resultado* es el todo *efectivamente real*: sólo es con su devenir; para sí el fin es lo universal sin vida, lo mismo que la tendencia es sólo el impulso del que carece su realidad efectiva, y el resultado desnudo es el cadáver que la tendencia ha dejado tras de sí"[52].

Todo conocimiento real debe pasar por tres momentos: el de lo inmediato o de lo universal abstracto, luego el de la negación, que es reflexión, mediación, y el de la totalidad concreta, de lo universal concreto, es decir, del resultado que conserva y contiene en él el momento de la negación, de la reflexión, de la mediación.

Sostener que el método del conocimiento es dialéctico, es negar que pueda haber conocimiento inmediato. Es negar no sólo la posibilidad de poseer la verdad por una intuición sensible directa, sino además que se logre alcanzar la verdad por un concepto aislado. Lo propio del método dialéctico es expresar tanto la imposibilidad de la intuición sensible directa como del aislamiento absoluto del concepto.

Esta doble negación se funda en la consideración de la naturaleza misma del ser por conocer: si el mundo constituye la totalidad orgánica y si se mueve como un ser viviente, toda concepción estática y acabada del conocimiento, todo seccionamiento de la intuición sensible o del entendimiento abstracto es ilegítimo; no puede darnos un conocimiento real del ser, como tampoco un cubo de agua que se echa al río no nos permite estudiar la corriente.

Pero esta última metáfora es inadecuada, pues uno de los rasgos más importantes de la concepción hegeliana de la dialéctica, para que sea posible un saber absoluto, es exigir la realización del movimiento por el cual el Ser se constituye.

En efecto, si una intuición sensible o un concepto no pueden adquirir todo su sentido y tener una verdad sino por sus relaciones con el todo, no podría haber ninguna verdad absoluta si el Todo no estuviera acabado. La detención definitiva de la historia es la primera condición de la posibilidad de una verdad absoluta[53].

Sólo así Hegel puede dar un fundamento a lo que para él es el

[51] Ibíd., p. 41.
[52] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 7.
[53] Ver a este respecto A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ps. 466-467.

criterio supremo de la verdad: la circularidad. "Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y que tiene al comienzo su propio fin como meta, y que efectivamente sólo es real a través de su actualización desarrollada y mediante su fin"[54].

Esta noción de circularidad es indispensable a Hegel para justificar el método de desarrollo de su sistema que es en sí mismo su propia prueba. Si existe en verdad una totalidad completa, acabada, de los conceptos y de las cosas, puede partirse de cualquier parte, pues "ese punto de vista que parece así *inmediato*, debe convertirse en el interior de la ciencia (es decir, del sistema, R. G.), en *resultado* y aún el resultado último; con éste alcanza de nuevo su comienzo y vuelve a sí mismo. De tal manera la filosofía aparece como un círculo que gira sobre sí mismo"[55].

En las últimas páginas de la Lógica referidas a "la Idea absoluta", Hegel destaca que esta noción de circularidad es la clave de su método, de su dialéctica especulativa: "El método de la verdad sabe también que el comienzo es imperfecto puesto que empieza, pero también sabe que esta imperfección es una necesidad, porque la verdad no es más que retornar a sí a través de la negatividad de la inmediatez... En razón del método que terminamos de describir, la ciencia se presenta como un círculo cerrado sobre sí mismo..."[56].

Esta concepción confiere un carácter *finalista* a la dialéctica hegeliana: en ella el primer motor es la finalidad, y la contradicción misma no adquiere todo su sentido más que en función de esta finalidad[57]. Sólo conociendo el fin puede comprenderse la historia del desarrollo. Toda la evolución está contenida ya en el germen[58]. Pues el comienzo es por cierto totalidad concreta y lo que en ella aparece como contradictorio, como contradicción motriz, en realidad no es sino imposibilidad para este comienzo o este germen, o esa realidad inmediata para bastarse a sí misma. Mas esta insuficiencia no existe y no se experimenta más que con referencia a la totalidad. Respecto del todo, cada momento es, en efecto, abstracción y como tal, insuficiente. "Los dos primeros momentos de la tríada son momentos *abstractos*, no verdaderos: por esta misma razón son dialécticos y se convierten en sujetos merced a su negatividad"[59].

Así es desde el comienzo en la *Lógica* de Hegel. El ser y la nada no existen como tales para constituir el devenir por la síntesis. Por el contrario, el devenir es la primera realidad concreta en el interior de

[54] *Phénoménologie*, I, p. 18.
[55] *Encyclopédie*, parág. 17.
[56] *Logique*, II, ps. 570-571.
[57] En ello aparece una de las diferencias más profundas entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista.
[58] Ver *Logique*, I, p. 24; II, p. 556.
[59] *Logique*, II, ps. 565-566.

la cual el ser y la nada aparecen sólo como abstracciones en su insuficiencia y su contradicción.

"Yendo al fondo de las cosas, hallamos el desarrollo incluso en ese germen" [60]. Se lo encuentra incluido allí porque en realidad la totalidad concreta lejos de estar *construida* a partir de términos abstractos, insuficientes y contradictorios y puesta en movimiento por el hecho mismo de su contradicción, de su insuficiencia y su abstracción, por el contrario, es el fin que atrae a sí todo el devenir y que por su presencia, activa desde el comienzo, torna sensible la abstracción, la insuficiencia y la contradicción de cada término.

En resumen, esta concepción de la totalidad, pieza fundamental del método dialéctico hegeliano:

1º Implica un mundo *finito*, una historia acabada o, por lo menos, en la que se advierta la terminación;

2º Implica que conozcamos este *fin*, sin el cual la circularidad necesaria para la existencia de una verdad absoluta no se realiza.

Ateniéndose a esta doble condición, la realidad puede ser perfectamente transparente a la razón, porque en el fondo es idéntica a la razón.

* * *

Este es el segundo carácter fundamental del método hegeliano: el método no es exterior al objeto.

El método no sólo es un medio para llegar al conocimiento, un instrumento exterior. El método es la razón que se encuentra y se reconoce a sí misma en toda cosa. El método es el concepto que toma conciencia de la identidad de su significación subjetiva y su realidad objetiva.

Lo que Hegel llama lo "grave" de la vida, es la penetración en la experiencia de la cosa misma. La dialéctica no es sólo la vida del pensamiento, sino la vida de la naturaleza, de la materia en todos sus grados de complejidad.

El método no alcanza plenamente su objetivo sino cuando ya nada hay de extraño a la razón misma: ni trascendencia de Dios, ni exterioridad de las cosas.

Hegel opone a la vez su método a la metafísica tradicional y a las matemáticas.

En la metafísica tradicional, cada cosa toma su sentido por su dependencia respecto de un Dios trascendente: "La significación de todo lo que se hallaba en el hilo de luz que lo unía con el cielo" [61].

"En el conocimiento matemático, la reflexión es una operación

[60] *Logique*, I, p. 24.
[61] *Phénoménologie*, I, p. 10.

exterior a la cosa" [62]. Esto se refiere en principio a la naturaleza de su objeto que es la magnitud, lo espacial, y de manera general la cantidad, a la que no puede reducirse el Ser. Este saber es entonces abstracto y formal; es un conocimiento por el entendimiento que no lleva más que a un aspecto, un momento abstracto del Ser. Ello se traduce desde el punto de vista del sujeto cognoscente, por la ausencia de finalidad en la demostración matemática: el "acuerdo con el fin se manifiesta más tarde, pero aquél es sólo exterior ya que en la demostración, se muestra de improviso" [63].

Este método matemático, exterior a la cosa, no corresponde pues más que a objetos abstractos, mientras que en filosofía, "el método es la conciencia de la forma que reviste el movimiento interior de su contenido" [64].

Hegel reprocha a Kant con ironía haber pretendido probar el valor de nuestro poder de conocimiento antes de conocer: esto es [65], pretender nadar sin tirarse al agua. Empresa contradictoria pues la crítica o el conocimiento del conocimiento ya es un conocimiento y por ello estamos encerrados en un círculo vicioso.

En efecto, es arbitrario pretender a partir de cualquiera de nuestros conocimientos, distinguir lo que es subjetivo en él y aquello que existe con independencia de todo conocimiento (y de lo cual, por definición, nada podemos decir). La noción de "cosa en sí" es absolutamente vacía, fantasmal: pretende expresar la realidad cuando se quita de ella todo cuanto de ella sabemos.

Esta pretendida separación entre el contenido de la conciencia y su forma ya había conducido a los lógicos dogmáticos a "suponer, por una parte, que la materia del conocimiento existe como un mundo por completo realizado fuera del pensamiento, que éste es vacío en sí, que se aplica, en tanto que forma, exteriormente a esa materia, colmándose y adquiriendo sólo así un contenido y un conocimiento real" [66].

El contenido jamás es un "dato" aislado: el concepto y su materia, lo subjetivo y lo objetivo están íntimamente unidos en nuestra conciencia; no pueden ser separados uno de otro y aislados sino por abstracción. En lugar de concebir sin él un mundo acabado, el pensamiento no puede partir más que de una totalidad inmediata aún confusa y elevarse por encima de esta inmediatez descubriendo poco a poco las relaciones que unen los diversos momentos de esta experiencia: reconocemos entonces la objetividad de la apariencia misma, la unidad profunda del sujeto y el objeto, el movimiento de las cosas en el movi-

[62] Ibíd., p. 37.
[63] Ibíd., p. 38.
[64] *Logique*, I, 40: "*Une méthode... seule véritable, identique a son contenu*" (*Encyclopédie*, p. 13).
[65] *Encyclopédie*, parág. 10, nota.
[66] *Logique*, I, p. 28.

miento de los conceptos: "La idea es en esencia *proceso*, porque su identidad no es la identidad absoluta y libre del concepto sino cuando es la negatividad absoluta y, en consecuencia, dialéctica. Ella es el decurso que consiste en que el concepto, como generalidad que es individualidad, se determina como objetividad y oposición contra ella misma, y esta exterioridad, que tiene al concepto como su sustancia, es reducida a la subjetividad a través de su dialéctica inmanente" [67].

El tránsito del conocimiento inmediato a la Idea se describe con todos sus momentos sucesivos en la *Fenomenología del espíritu*. Al término de esta iniciación metódica en el saber absoluto, la conciencia se "sumergirá en la materia, procediendo según el movimiento propio de esta materia... El conocimiento científico exige abandonarse a la vida del objeto, o lo que es igual, que se tenga presente y que se exprese la necesidad interior de ese objeto" [68]. "Sólo aquí el *contenido* del conocimiento ingresa como tal en el círculo de nuestras consideraciones, pues en tanto que deducido, pertenece al método. El método mismo se amplía a causa de ese momento para convertirse en un *sistema*."

Hegel considera como principal objetivo de su obra filosófica, el realizar la misión que Aristóteles asignaba a la filosofía: "Dejar que actúe en sí la *Cosa*" (*"Laisser agir en soi la Chose"*)[69]. Lo recordará con solemnidad en las últimas líneas de su *Enciclopedia*.

La libertad encuentra allí su más alta expresión divina. El saber absoluto forma uno con el acto de la creación.

"Esta dialéctica es... no la acción externa de un entendimiento subjetivo, sino la propia alma de un contenido de pensamiento que propaga orgánicamente sus ramas y sus frutos... El espíritu es aquí en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da la realidad y se produce como mundo existente. La ciencia tiene únicamente que conducir a la conciencia ese trabajo propio de la razón de la cosa" [70].

El movimiento de la ciencia es dialéctico porque reproduce la dialéctica de la realidad. Lo verdadero es a la vez concepto realizado y realidad concebida. El concepto es indivisiblemente movimiento de la cosa y acto de comprenderla. El concepto "es el objeto, el producto y el contenido del pensamiento, es la cosa en sí y para sí, el *Logos*, la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas" [71].

La dialéctica no es, entonces, sólo la reproducción en el pensamiento del ritmo de despliegue de la totalidad orgánica; es ella ese desarrollo; no es su reproducción; es su producción.

67 *Encyclopédie*, parág. 215.
68 *Phénoménologie*, I, p. 47.
69 *Encyclopédie*, parág. 577.
70 *Philosophie du droit*, parág. 31, nota.
71 *Logique*, I, p. 22; ver también *Logique*, I, 17: "El concepto se confunde con la cosa misma".

El mundo es la obra del espíritu, o más bien es el espíritu. Hegel no titubeará en definir el contenido de su *Lógica* como "una representación de Dios, tal como él es en su esencia eterna, anterior a la creación de la naturaleza, y de un espíritu finito" [72].

Este acceso a la vida de Dios es un rasgo fundamental del método hegeliano.

"La vida de Dios y el conocimiento divino" [73], son expresiones imaginadas para traducir la idea generadora del idealismo objetivo de Hegel: "Aprehender y expresar lo Verdadero, no como *sustancia*, sino también como *sujeto*" [74].

Esta fórmula resume toda la filosofía de Hegel. Lo que es propio del idealismo objetivo en general es creer que las ideas tienen una existencia objetiva. Mas Hegel no sólo confiere a las ideas la existencia en general, sino el devenir y la vida.

El "sujeto" no es el "Yo" del idealismo subjetivo de Fichte, por ejemplo; es más bien Dios. El pensamiento no es un fenómeno subjetivo; posee realidad objetiva [75].

El "sujeto" que así define es el punto de partida y también el término de la filosofía hegeliana, la primera y la última palabra.

En primer término la libertad.

Podemos definir esta libertad por oposición a lo que Hegel llamaba en su juventud la "positividad".

La libertad, es lo contrario de lo "dado", ya se trate de lo "dado" que constituye la exterioridad de las cosas, o de lo "dado" que constituiría la trascendencia de Dios. La libertad es la inmanencia pura, el surgimiento puro del Ser. Esta se identifica con lo infinito. Pues lo finito es lo "dado" (la positividad). Esta libertad comporta tres momentos esenciales:

1º El momento del desprendimiento respecto de todo lo dado, de todo lo finito. Es el momento de la abstracción. Momento indispensable, pues el pensamiento "gana en independencia y autonomía" [76].

2º El momento de la determinación, por el cual el pensamiento después de abstraerse de todo contenido, se fija algún objeto u objetivo, se impone una ley. Este segundo momento es la negación del primero, ya que al darse las determinaciones del ser, la conciencia "se refiere a éste como a algo exterior" [77];

3º El momento de la especulación, que es la síntesis de los dos anteriores: los dos anteriores no son más que abstracciones: uno como universal abstracto, el otro como particular aislado. El tercer momento

[72] Logique, I, p. 35; ver también *Encyclopédie*, parág. 8, nota.
[73] *Phénoménologie*, I, p. 18.
[74] Ibíd., p. 17.
[75] *Encyclopédie*, parág. 24.
[76] *Logique*, I, p. 45.
[77] *Encyclopédie*, parág. 114.

es el de la negación de la negación: es retorno a lo universal, pero a lo universal concreto, el que lleva en sí la negatividad y las determinaciones.

En el texto en que Hegel describe estos tres momentos de la libertad: la infinitud abstracta, la finitud, lo infinito real, considera que por ello se llega al "corazón de la especulación, a la fuente última de toda actividad, de toda vida, y de toda conciencia" [78].

En efecto, allí se afirma el principio de la dialéctica especulativa: "El espíritu es la causa del universo" [79].

Este espíritu actúa. El saber absoluto es de manera indivisible conocimiento y acción. Su acto creador es conocimiento, su conocimiento es productor de su objeto.

"La acción traslada el sujeto al objeto" [80]. Ella expresa lo infinito en la forma de lo finito, da vida a los seres finitos impulsándolos constantemente a trasponer sus límites. Este movimiento, por el que lo finito supera su límite, conduce el querer a sí mismo, a su infinitud.

El motor de esta dialéctica, tanto en el seno del ser como en el pensamiento, es la contradicción, alma del método.

* * *

El espíritu, que halla en sí mismo su propia negación, su propio límite, que la pone y la supera, es el tercer carácter fundamental del método hegeliano.

La contradicción es con la totalidad el concepto central del método, de la lógica hegeliana.

Decir que esta lógica (que al mismo tiempo es una ontología) está fundada sobre la contradicción significa, en la perspectiva hegeliana, que es una lógica de la relación, del conflicto, del movimiento, de la finalidad.

Allí se muestran los principales aspectos de una lógica que estudia las relaciones reales que se desarrollan en una totalidad orgánica.

La dialéctica es una lógica de la relación. Bajo su forma más simple, lo negativo es lo otro, la contradicción es la relación.

Para Hegel el mundo forma un todo y la verdad es la reconstrucción de ese todo. En ese sentido toda relación real es contradicción; cada parte puede definirse sólo por su relación con el todo; cada cosa es todo lo que no es. La fórmula de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*, adquiere un sentido mucho más rico en la concepción de Hegel que concibe el mundo como una totalidad orgánica.

"Una cosa existe en sí y es al mismo tiempo su propia carencia o

[78] *Philosophie du droit*, parág. 7.
[79] *Encyclopédie*, parág. 8, nota.
[80] *Philosophie du droit*, parág. 9.

lo negativo"[81]. Por ser lo finito y lo infinito partes, momentos de un mismo universo, existe entre cada una de las partes, entre cada cosa finita y todas las otras un vínculo de determinación recíproca en el interior del todo. Si se pregunta qué son las cosas "en sí", observa Hegel, no hay respuesta posible a esta pregunta, porque toda cosa es, a la vez, "en sí" y también "para los otros", en relación con determinada cosa y en principio con todas las cosas: ella está en relación con todas las condiciones de las cuales depende. Hay reciprocidad entre lo positivo y lo negativo: "Cada uno es para sí, no es para lo otro; cada uno de ellos aparece en lo otro y no es sino en tanto que lo otro es"[82].

Ese condicionamiento recíproco de las cosas da origen a sus "propiedades": el peso o el color ilustran esta idea. "La cualidad no deviene propiedad sino en tanto que ella se revela, *en una relación exterior*, como una determinación inmanente"[83]. Esta idea maestra de la dialéctica hegeliana será retomada por Marx en *El Capital*: "Las propiedades *reales de una cosa* no hacen más que confirmarse en sus relaciones exteriores en lugar de surgir de ellas"[84].

No sólo es imposible *concebir* una cosa absolutamente aislada, separada de toda relación con cualquier otra, ya se trate de nuestro espíritu o de otras cosas, sino que tal cosa no puede existir. Lo finito, lo contingente como tales, son contradictorios: su finitud y su contingencia no tienen sentido y realidad sino por relación con lo infinito y con lo necesario a los que ellos remiten. Toda cosa, en la naturaleza como en el pensamiento, exige la existencia de su opuesto, de lo que no es, de lo que es distinto de ella, que es su correlativo necesario.

"Hay una determinación recíproca de lo Finito y lo Infinito; lo Finito sólo es finito por relación al deber-ser o a lo infinito, y lo Infinito es infinito por referencia a lo Finito. Son inseparables y, a la vez, recíprocamente «otros»: cada uno de ellos oculta en su interior su «otro»; así cada uno es la unidad que comprende a él mismo y a su otro y puede ser definido como una existencia destinada *a no ser* lo que ella misma es ni lo que es su «otro». Esta determinación recíproca consiste en la negación de sí misma y de su negación, que se presenta como la progresión a lo infinito... Esta progresión constituye así la *contradicción* que no se reduce, pero de la que se habla siempre para probar su existencia"[85].

Esta es una idea constante en Hegel. Desde la *Lógica* de Jena, él consideraba que "lo determinado no tiene, en tanto que tal, ninguna otra esencia que esta inquietud de no ser lo que ella es"[86].

[81] *Logique*, II, p. 68.
[82] *Encyclopédie*, parág. 119.
[83] *Logique*, I, p. 110.
[84] Marx, *El Capital*, I, 71.
[85] *Logique*, I, p. 114.
[86] Jenenser Logik, *Metaphysik und Naturphilosophie*, Lasson, p. 31.

Repetirá en su *Enciclopedia*: "Lo finito *no es*, es decir, no es la verdad, sino sólo un tránsito para ir más allá, una *superación de sí*" [87].

Esto es cierto respecto de todo en la naturaleza y la historia, y más aún del pensamiento que es enteramente relación con otra cosa. La realidad, en todas sus formas y grados, desde el guijarro al espíritu es un todo único en el cual todos los fenómenos están ligados entre sí.

La filosofía tiene por tarea tomar conciencia de los nexos necesarios, y captar el surgimiento inmanente de las diferencias, las oposiciones, abarcando así todo el universo.

Cada cosa tiene un vínculo y una relación con todas las otras y lo mismo vale para el concepto.

La dialéctica consciente vuelve a captar esos vínculos en su objetividad, en el conjunto de las relaciones reales entre las cosas, en su oposición y su interdependencia, en su unidad: "Se puede definir brevemente la dialéctica como la teoría de la unidad de los contrarios" [88].

Esas contradicciones, en el interior del todo, entre lo particular y lo universal, lo contingente y lo necesario, lo finito y lo infinito, no tienen un carácter estático sino dinámico. De ahí el segundo rasgo de la dialéctica.

La dialéctica es una lógica del conflicto. Las cosas, al limitarse mutuamente, al poner lindes a su expansión respectiva, se encuentran en relaciones de enfrentamiento y antagonismo. El "deber ser" de cada esencia (y Hegel recuerda que una piedra o una planta, como un espíritu, "superan" ellos también su "barrera")[89] se extiende, en principio, hasta lo infinito. Cada realidad finita se halla así contenida, o más bien comprimida en su límite por otra realidad, por el conjunto de otras realidades que le impiden ser el Todo[90].

La forma más simple de esta contradicción, de este conflicto, es la polaridad. "La representación de polaridad que juega un papel tan importante en física encierra la determinación más exacta de la oposición" [91]. El papel primordial que Newton y Kant atribuyen a la atracción y a la repulsión en sus teorías cosmogónicas, el uso (y abuso) que hacía Schelling, en su filosofía de la naturaleza, de los descubrimientos realizados en el dominio de la electricidad y del magnetismo y su extensión analógica, colocaron esta noción de polaridad en primer plano [92].

Leibniz ya había elaborado una representación dinámica del mundo fundada sobre la acción armónica universal de las cosas. La mónada

[87] *Encyclopédie*, parág. 386, nota.
[88] Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 182.
[89] *Logique*, I, p. 135.
[90] Es notable que la física cuántica en su etapa actual aporta una ilustración sorprendente, al nivel mismo de la materia, a este aspecto de la dialéctica hegeliana.
[91] *Encyclopédie*, parág. 119, nota.
[92] Ibíd., parág. 314, nota.

reúne en ella todo el universo y se extiende hasta sus confines; la individualidad contiene de alguna manera en ella lo infinito en germen.

El universo ya no es concebido como un agregado de átomos inertes sino como un campo de fuerzas opuestas.

"Advierto —dice Leibniz [93]—, que es imposible hallar los principios de una verdadera unidad en la materia únicamente o en lo pasivo, puesto que todo no es más que colecciones o montones de partes hasta lo infinito. Pero, como la multitud no puede tener su realidad sino de unidades verdaderas que proceden de fuera... me vi constreñido a recurrir a un átomo formal... Descubrí entonces, que su naturaleza consiste en la fuerza y que de ella se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito, ¡y que era necesario concebirlas a imitación de la noción que poseemos de las almas!"

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel muestra cómo la preocupación de pensar la relación viviente y quebrar las limitaciones espaciales de la percepción conduce al entendimiento a pasar de la cosa a la fuerza. Sólo así puede pensarse el tránsito, el nexo móvil y viviente que une los momentos de lo real en la medida que los opone. El ser determinado sensible no podría tener esta fluidez y esta vida que sólo es posible elevar al concepto como conflicto de fuerzas.

"Dos fuerzas están presentes al mismo tiempo; el concepto de ambas es por cierto el mismo, pero este concepto ha salido de su unidad para pasar a la dualidad. Mientras que la oposición seguía siendo esencial y únicamente momento, mediante el desdoblamiento en dos fuerzas por completo independientes ella parece haberse sustraído al dominio de la unidad" [94].

Hegel destaca que el concepto de atracción universal tiene la ventaja de disipar la ilusión de la contingencia y de la independencia de la representación sensible y de conferir a la realidad el movimiento y la vida [95].

La dialéctica es una lógica del movimiento. El verdadero punto de partida de la *Lógica* de Hegel no es el concepto de ser sino el de devenir, primera totalidad concreta, real, de la cual el Ser y la Nada son dos momentos abstractos y contradictorios. Ellos existen en él, lo que equivale a decir que no existen por sí mismos [96].

El movimiento es un corolario de la interdependencia universal. Si todo se conserva, todo se mueve. La larga refutación de las aporías de Zenón de Elea [97] conduce a esta idea fundamental: que es posible definir

[93] Leibniz, *Système nouveau de la nature*, ed. Janet, 1900, I, p. 636 (citado por Hyppolite, ob. cit., I, 119). Sobre la crítica de la mónada de Leibniz, ver *Logique*, I, ps. 175-176.
[94] *Phénoménologie*, I, p. 115.
[95] Ver también *Logique*, I, ps. 187 a 194.
[96] *Logique*, I, p. 84.
[97] *Histoire de la philosophie*, 1ª parte, I, 1, C, 4; *Encyclopédie*, parág. 298.

el reposo a partir del movimiento y no a la inversa. Porque el movimiento sólo es real mientras que el reposo no es más que una abstracción. Todo el desarrollo de las ciencias, después de Hegel, confirma este punto de vista. Para un ojo que redujera a algunos instantes las centenas de milenios, las montañas se desdibujarían como nubes y se disiparían igual que éstas. Sólo la imperfección de mi vista me impide ver más allá de la inmovilidad ilusoria de mi mesa el movimiento de los átomos que la componen.

El movimiento, aun el más elemental, el simple movimiento mecánico, el desplazamiento en el espacio, es una contradicción viviente: supone que en un mismo instante un cuerpo esté en un lugar y no en otro. Pretender que se halle sucesivamente en él sería falso: sería describir el resultado del movimiento, pero no el movimiento mismo, producir el movimiento con una suma de reposos, es decir, finalmente excluir la posibilidad del movimiento mismo. Los eleatas tenían razón al denunciar esta contradicción, pero se equivocaban al concluir negando el movimiento por no haber querido reconocer la contradicción en el seno mismo de la realidad.

Por el contrario, "la manera según la cual el vacío sería la razón del movimiento contiene una idea más profunda, en especial aquella que dice que es en lo negativo en general donde reside la causa del devenir" [98].

Hegel, en las últimas páginas de su *Lógica*, enuncia esta ley en toda su generalidad: "La negatividad... es la fuente interna de toda actividad, de todo movimiento espontáneo, viviente y espiritual" [99].

No es una fuerza exterior la que transforma lo finito en infinito sino su propia naturaleza: reside en la naturaleza misma de lo finito, el superarse, el negar su negación y devenir infinito [100].

La idea de totalidad orgánica y la de infinito desempeñan aquí un papel capital. Toda la realidad finita, de cualquier clase que sea —Hegel da sucesivamente el ejemplo de la piedra, de la planta, y del pensamiento [101]— no tiene existencia y significación sino por relación con el todo. "Las cosas finitas *son*, pero su nexo con ellas mismas es de naturaleza negativa, en el sentido que tienden al amparo de esta relación, a superarse. Ellas *son*, pero la verdad de su ser es que son finitas, que tienen un fin" [102]. Se transforman, perecen, se desvanecen, desde la piedra —que se oxida, se desmenuza, se dispersa, la planta o el animal que se nutren, y de embrión se transforman en adultos, después mueren y se descomponen— hasta el espíritu que experimenta

98 *Logique*, I, p. 172.
99 *Logique*, II, p. 563.
100 Ver *Logique*, I, p. 139.
101 *Logique*, I, ps. 135-36.
102 *Logique*, I, p. 129.

con dolor la negación que todo ser lleva en sí mismo, que lo desgarra y lo constriñe a superarse.

En su *Lógica* Hegel multiplica las formulaciones de esta idea originaria de la dialéctica: "La contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda manifestación vital; sólo en la medida en que ella encierra una contradicción una cosa es capaz de movimiento, de actividad, de manifestar tendencias o impulsos... El automovimiento interno, propiamente dicho, la tendencia o impulso en general (apetición o nisus [conato] de la mónada, la entelequia del ser absolutamente simple) sólo significa que dentro de una única y misma relación una cosa existe en sí y es al mismo tiempo su propia carencia o lo negativo. La identidad abstracta consigo no corresponde aún a nada viviente sino que como lo positivo es por sí mismo negatividad, sale de sí mismo y se compromete en el cambio. Algo es viviente en la medida que encierra una contradicción y posee la fuerza de abrazarla y sostenerla... La negatividad es la pulsación inmanente del automovimiento, espontáneo y viviente" [103].

Tal es el alma de la dialéctica.

La dialéctica es una lógica de la vida. Es el conjunto dinámico de las relaciones internas de una totalidad orgánica en devenir. "La idea inmediata es la vida" [104]. La idea misma es la dialéctica que eternamente separa y distingue lo idéntico en sí de lo diferente... y ella es creación eterna, vida eterna y eterno espíritu sólo en esta condición... la intuición eterna de sí en lo Otro; es el concepto que se ha realizado él mismo en su objetividad esencial [105].

La finalidad de las cosas es precisamente ese movimiento que ellas llevan en sí, esta tendencia nacida de la contradicción entre su naturaleza finita, y que las conduce más allá de sí mismas, hacia lo infinito. Como lo subraya Lenin en su comentario de la *Lógica* de Hegel, lo propio de un ser finito es moverse hacia el fin [106]. Porque la construcción racional hegeliana procede de negación en negación, y nos eleva de lo abstracto a lo concreto, de lo contingente a lo necesario, de lo finito a lo infinito, por un movimiento en el curso del cual cada término contiene todos los momentos anteriores hasta que se logra alcanzar un sistema total de conceptos que se identifican con lo real de su totalidad, o, si se quiere, con Dios; jerarquiza de alguna manera los seres por grados de perfección, o de racionalidad o de realidad. "El conocimiento es así empujado de contenido en contenido. Esta progresión es caracte-

103 *Logique*, II, ps. 67, 68, 70.

104 *Encyclopédie*, parág. 216 y *Logique*, II, p. 467. Ver sobre este punto Leisegang, quien en *Denkformen*, distingue un pensamiento clasificador, binario, triangular, luego cíclico.

105 *Encyclopédie*, parág. 214, nota.

106 Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 91.

rizada ante todo por el hecho que ella comienza por precisiones simples, para continuar por precisiones cada vez más ricas y concretas" [107].

El conjunto del sistema está así impregnado de finalidad, animado por una finalidad interna, la de la sustancia-sujeto, que es a la vez conocimiento y querer.

Sin embargo, la actividad misma, productora del Ser como del conocimiento del Ser, es contradictoria. Transformar es siempre y ante todo destruir. Y primero destruir lo que es unilateral, abstracto, en la objetividad desnuda o la subjetividad pura. "Los conceptos lógicos son subjetivos mientras ellos permanecen abstractos, en su forma abstracta, pero al mismo tiempo ellos expresan también las cosas en sí. La naturaleza es *a la vez* abstracta y concreta, es fenómeno y esencia, momento y relación. Los conceptos humanos son subjetivos en su abstracción, en su separación, pero son objetivos en su totalidad, en su proceso, en su suma, su tendencia, su fuente" [108].

Así la dialéctica es el movimiento que procede, en el ser como en el pensamiento, por desdoblamiento de lo uno y superación de la contradicción nacida en esta escisión.

De este modo Hegel ha resuelto el problema planteado por Kant sobre los juicios sintéticos *a priori*. El método es creador, o más bien es creación, tanto del conocimiento como de su objeto. No reconstituye el todo de la realidad; lo constituye. "El espíritu en su libertad, es la más alta cumbre de la razón consciente de sí que se da la realidad y se produce como mundo existente. La ciencia tiene sólo que conducir a la conciencia ese trabajo propio de la razón de la cosa... Esta dialéctica no es la acción externa de un entendimiento subjetivo sino el alma propia de un contenido de pensamiento que propaga orgánicamente sus ramas y sus frutos" [109].

El espíritu produce sus propias determinaciones, las pone y, al mismo tiempo, supera su finitud y regresa a sí mismo. Por esta negación de la negación, el espíritu vuelve a hallar la identidad con él mismo, no la identidad abstracta, sino la identidad concreta, aquella que es la síntesis de la identidad y de su negación.

El espíritu se reconoce en las cosas puesto que las ha creado. El espíritu ha renunciado a su soledad, se ha alienado en el objeto, y el objeto ha perdido su universalidad abstracta e inerte. La escisión es así superada por esta doble muerte: la del puro ser-para-sí del sujeto, la del Sí sin vida del sujeto. El saber absoluto puede nacer.

"La cosa es yo" [110]; la conciencia "descubre el mundo como su propiedad" [111]. El mundo en su totalidad: naturaleza e historia.

[107] *Logique*, II, p. 569.
[108] Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 171.
[109] *Philosophie du droit*, parág. 31, nota.
[110] *Phénoménologie de l'esprit*, II, 298.
[111] Ibíd., II, 306. Ver también el comentario de Marx sobre la concepción hegeliana del saber absoluto: "Manuscritos" de 1844; *Oeuvres*, t. VI, ps. 126 a 135.

Tales son los momentos esenciales de este método dialéctico del cual toda la obra ulterior de Hegel será la aplicación sistemática, pero que él había concebido en 1801: "El método del sistema, método que no es necesario llamar ni analítico ni sintético, se manifiesta con el máximo de pureza cuando aparece como un desarrollo de la razón misma que en lugar de evocar en el interior de sí el fenómeno que emana de él como dualidad —así no haría más que aniquilarlo— se construye como identidad condicionada por esta dualidad, se opone de nuevo a esta identidad relativa; de este modo el sistema progresa hasta el cumplimiento de la totalidad objetiva, uniéndola a la totalidad subjetiva que le hace frente para llegar a una visión infinita del mundo, cuya expansión es así al mismo tiempo condensada en la identidad más rica y más simple" [112].

* * *

El método, la dialéctica es pues, indivisiblemente, ley del desarrollo del ser y movimiento del conocimiento [113].

[112] *Différence...*, p. 105. Hegel retomará en las últimas páginas de su *Lógica* los mismos términos para definir su método. Ver *Logique*, II, p. 557.

[113] La tesis defendida por A. Kojève en su *Introduction à la lecture de Hegel* (hay traducción castellana de La Pléyade en tres volúmenes: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, *La concepción antropológica y el ateísmo en Hegel* y *La dialéctica de lo concreto y la idea de la muerte en Hegel*) conduce curiosamente a la expulsión de la dialéctica, tanto de la naturaleza como del conocimiento.

Kojève afirma en primer término: "El método hegeliano de ninguna manera es "dialéctico"; es puramente contemplativo y descriptivo, es decir, *fenomenológico* en el sentido husserliano del vocablo" (p. 447).

Después: "Lo Real es dialéctico únicamente porque el mundo natural implica un mundo humano, pero la Naturaleza no es en modo alguno dialéctica en sí misma" (p. 487).

Estas dos afirmaciones nos parecen a la vez contradictorias entre sí, y en contradicción con el espíritu y la letra del hegelianismo.

La contradicción de estas dos tesis es bastante evidente: la primera exige que lo real tenga antes del pensamiento una estructura dialéctica, y el pensamiento no hace más que reflejarlo; la segunda niega que el ser posea esta estructura dialéctica antes del pensamiento.

Kojève atribuye a Hegel esta contradicción, y para escapar de ella, no halla otra solución que descartar deliberamente los textos de Hegel que excluyen su interpretación.

Por ejemplo, Kojève se ve obligado a comprobar que Hegel da en la *Fenomenología del Espíritu* (cap. V, A, a), "una descripción fenomenológica vitalista de la naturaleza, que la presenta como un fenómeno dialéctico" (p. 487). Él confiesa: "En la *Enciclopedia* esta forma de ver es afirmada sin ambigüedad. Por una parte, Hegel expone allí una metafísica de la Naturaleza, en que ésta es descrita como una realidad francamente dialéctica, que tiene la misma estructura trinitaria que la realidad humana, enunciada en la metafísica del hombre o del espíritu. Por otra parte, en la Ontología misma, es decir, en la *Lógica*, Hegel no advierte, por así decir, el hecho que el Ser total o la Idea que él describe, presenta por un lado un aspecto dialéctico que trasmite su aspecto dialéctico a la totalidad

Hegel subrayó la etapa decisiva salvada merced a su descubrimiento que opone la razón al entendimiento como la dialéctica a la lógica.

No rechaza el entendimiento, pero de ello sólo hace un momento de un conocimiento más profundo como lo es el de la razón.

El entendimiento tiene un papel positivo, pues al negar la experiencia de la conciencia inmediata, al aceptar con relación a ella el rechazo de la reflexión, afirma la actividad del pensamiento respecto de las cosas, su libertad más allá de todo contenido concreto.

"El entendimiento reflexivo... tiende a superar lo inmediato, a determinarlo y a dividirlo... la elevación por encima de esas determinaciones, que constituye el punto de partida de la lucha y la oposición,

---

del Ser, pero que es él mismo Acción y no Ser, y por otro, un aspecto esencialmente no dialéctico, que es el Ser-dado estático o el Ser natural.

Todo esto es, en mi opinión, un error de Hegel. Por supuesto, no puedo formular aquí una crítica de la filosofía hegeliana que resultaría muy poco convincente. Sin embargo, quisiera señalar que, a mi parecer, la Dialéctica real (metafísica) y "fenoménica" de la naturaleza no existe sino en la imaginación (schellingiana) de Hegel (ps. 487-488).

Al rehusarse a examinar los textos que lo molestan, Kojève da esta razón: "No pretendo, por lo demás, propagar este error de Hegel, que no puede sino menoscabar su autoridad filosófica y que podría crear una duda respecto del valor de la Dialéctica fenoménica de la existencia *humana*. Pero, en mi opinión, esta descripción (contenida en la *Fenomenología del Espíritu*) es el principal título de gloria de Hegel. Ahora quiero hablar sólo de ella..." (p. 488).

Nos excusamos por la extensión de esta cita, pero puesto que la interpretación de Kojève ha ejercido una vasta influencia sobre los estudios hegelianos en Francia, nos ha parecido necesario recordar el carácter profundamente subjetivo de tal interpretación, que para tratar de justificarse, rechaza con ligereza en la obra de Hegel todos los textos que le disgustan. Para acreditar esta exégesis, es necesario en efecto, echar por la borda la *Lógica*, la *Enciclopedia*, y hasta parte de la *Fenomenología*. Kojève acepta este hecho. Mas al hacerlo procede de una manera inadmisible en la historia de la filosofía para apoyar sus propias concepciones existencialistas. Nadie puede discutir a Kojève el derecho de ser discípulo de Heidegger, pero es absolutamente discutible el método que él emplea para convertir a Hegel en un discípulo de Heidegger.

El conjunto de nuestro trabajo muestra que si no se opera una elección arbitraria en la obra de Hegel la interpretación de Kojève es insostenible. No procederemos en esta nota a una refutación detallada, contentándonos con señalar los puntos esenciales en los cuales la tesis de Kojève choca con los principios fundamentales del hegelianismo:

1º) Es una interpretación *dualista* del hegelianismo, en primer término porque adjudica a Hegel la idea según la cual existiría un mundo de esencias con su estructura y que el pensamiento sólo tendría que adherirse *pasivamente* a los contornos. Pero Hegel jamás separa el Ser y el Conocimiento.

2º) Es una interpretación dualista del hegelianismo en este otro sentido aún, porque adjudica a Hegel la idea que el conocimiento es un reflejo *mecánico* pasivo, semejante al de un "espejo" (p. 451). Sin embargo, Hegel no separa jamás el conocimiento y la voluntad. "La idea absoluta es identidad de la idea práctica y la idea teórica" (*Logique*, II, p. 549).

3º) Es una interpretación dualista del hegelianismo en este otro sentido, finalmente, porque concede a Hegel la idea que la negatividad aparece en forma exclusiva con el hombre, su lucha, su trabajo, su pensamiento, que se identifica con

representa el gran paso negativo que conduce al verdadero concepto de la razón"[114].

Esta separación de lo inmediato es la primera forma de la libertad, la más superficial, que todavía no es más que la negación de lo dado: "Puesto que esta reflexión no posee su propia negatividad como contenido, por lo general ella no está en la cosa, sino que siempre la sobrepasa y por esa causa, con la afirmación del vacío, se supone siempre más vasta que una comprensión (*Einsicht*) rica en contenido"[115].

Si nos atenemos sólo al entendimiento, el pensamiento continúa siendo únicamente crítico y destructivo, esto es, escéptico. El momento de la negación estaría entonces aislado. Este aislamiento, esta abstracción, es propia del entendimiento. "La actividad de dividir es la fuerza y la tarea del entendimiento"[116]. Es un instrumento de análisis que se expresa en la lógica tradicional y su teoría del concepto estático elaborado por Sócrates, Platón y Aristóteles.

"El pensamiento, como *entendimiento* se adhiere a la firme determinación concreta y a su diferencia con respecto a lo restante, y esta abstracción limitada es considerada como subsistente y existente para sí"[117]. ....

Es una obra eminentemente útil que ha permitido la primera ordenación del pensamiento: la constitución de los conceptos, la clasificación, el silogismo y la coherencia del discurso.

El silogismo es "el principal medio de que se sirve el entendimiento" y tiene "un gran papel que desempeñar"[118], cada vez que se puede hacer

---

la libertad absoluta del existencialismo. "La libertad no puede ser y existir sino en tanto que negación" (p. 492). Pero, en efecto, esta libertad puramente negativa es descrita con precisión y refutada por Hegel en la *Filosofía del derecho*, donde se burla de "aquellos que consideran el pensamiento como una facultad particular independiente, separada de la voluntad... Esta fuga ante todo contenido como ante una restricción... Es la libertad del vacío... la destrucción de todo individuo sospechado de querer un orden... No es sino destruyendo algo que esta voluntad negativa tiene el sentimiento de su existencia..." (p. 5).

En el fondo lo que Kojève rechaza de Hegel es el idealismo *objetivo*. Le formula la crítica desde el punto de vista de un idealismo subjetivo que deja perder lo esencial de las conquistas hegelianas y, notoriamente, la dialéctica como método de pensamiento que permite alcanzar la realidad objetiva (en lugar de reducirla a las oscilaciones trágicas de la sola subjetividad).

Esta preocupación por la subjetividad y sus contradicciones internas es un *momento* del pensamiento hegeliano, sólo un momento, y Kojève, al tomar ese momento por el todo se ha visto obligado a descartar la mayor parte de la obra, efectuando así, sin quererlo, la demostración según la cual el existencialismo es un momento o un capítulo de la filosofía hegeliana.

114 *Logique*, I, ps. 30-31. Ver también *Encyclopédie*, parág. 23.

115 *Phénoménologie*, I, p. 52. Ver también *Philosophie du droit*, parág. 5, y *Encyclopédie*, parág. 81, nota.

116 Ibíd., p. 29.

117 *Encyclopédie*, parág. 80.

118 *Logique*, I, p. 21.

abstracción del movimiento de las cosas y de su interpenetración, cada vez que es posible considerarlas como relativamente aisladas y estables.

Las matemáticas dependen también únicamente del entendimiento. Como la lógica, ellas tienen un "método que se adapta a sus objetos abstractos y a la determinación cuantitativa según la cual estudian esos objetos" [119].

Pero la lógica y las matemáticas siguen siendo procedimientos de pensamiento *exteriores* al objeto, subjetivos.

El pasaje de la concepción kantiana a la hegeliana de la Razón marca el tránsito del idealismo subjetivo al objetivo. Para el idealismo subjetivo de Kant el pensamiento es legislador del mundo cognoscible. Para el idealismo objetivo de Hegel el pensamiento es creador de todo el mundo real.

Con la Razón, que franquea los límites de las determinaciones del entendimiento, se alcanza el momento de lo concreto, no en el sentido en que lo entienden los empiristas, es decir, en el sentido de la inmediatez, sino en el de la totalidad.

Todas las contradicciones son entonces superadas, pero sólo especulativamente.

Kant, contemporáneo de la gran escisión, de la oposición de los dos mundos en pugna, permaneció cautivo de las contradicciones: ser y deber ser, el pensamiento y lo real, la libertad y la necesidad. Seguía siendo dualista. La superación de las contradicciones sólo era un postulado, una esperanza o un programa. La Razón no aportaba entonces más que una promesa. Después de la victoria napoleónica de la burguesía, la reconciliación se tornaba posible: La oposición de lo ideal y de la realidad podía ser superada. El momento hegeliano de la Razón es testimonio de ello. El acto del conocimiento se identifica con el movimiento de su objeto. El desarrollo de los conceptos coincide con el desarrollo de las cosas. El principio especulativo [120] puede desplegarse desde ahora con todas sus consecuencias: "La Razón, que halla a la conciencia inmersa en las particularidades, sólo accede a la especulación filosófica elevándose a su propio nivel y confiando únicamente en sí y en lo absoluto devenido al mismo tiempo su propio objeto" [121].

El entendimiento ya había liberado al pensamiento de lo inmediato y de lo dado, pero su marcha aún era puramente negativa. Desembarazarse de un contenido y pasar a otro, y esto indefinidamente, no libera a la voluntad de su carácter finito. Ello sería concebir lo infinito sólo como negativo [122].

[119] Ibíd., p. 39.

[120] "El principio de la especulación (es) la identidad del sujeto y el objeto" (Différence des systemes philosophiques de Fichte et de Schelling, p. 80).

[121] *Différences. . .*, p. 85.

[122] Ver *Philosophie du droit*, parágs. 16 y 22.

La libertad no es sólo negación, rechazo. Ella comienza con la negación, pero no se realiza sino por la creación.

La Razón realiza la plena libertad del hombre porque en ella el ser dado se transforma en ser creado. Es la negación de la negación: el entendimiento, que se libera de la intuición sensible inmediata, fue la primera negación; la razón, al superar al entendimiento subjetivo y finito, es la segunda negación.

Ésta suprime la exterioridad del sujeto y del objeto [123]. Supera las oposiciones: esta segunda negación, esta supresión de la contradicción "constituye el momento más profundo, el más íntimo y el más objetivo de la vida del espíritu, merced al cual un *sujeto* deviene *persona*, y una *persona libre*" [124]. En la *Enciclopedia*, Hegel da un paso más, al declarar que "es sólo por la *razón* que el hombre subsiste y que ella es el conocimiento de *Dios*" [125].

En efecto, ella supera la oposición entre lo interior y lo exterior, de lo finito y lo infinito. Lo finito *separado de lo infinito* era una ilusión del entendimiento, mientras que lo finito, tal como es para la razón que lo conserva como momento de lo infinito es "sólo un pasaje para seguir más allá" [126]. Lo histórico y lo contingente adquieren su verdadero sentido en la perspectiva del desarrollo total y necesario.

En fin, "la Idea Absoluta representa la identidad de la idea práctica y de la idea teórica, cada una de las cuales es todavía unilateral, pues la idea misma es un más allá que se busca y una meta no alcanzada" [127]. La Idea es acción. En su realización total ella se identifica con el Bien: "Esta idea es superior a la del conocimiento que acabamos de examinar, porque ella tiene la dignidad no sólo de lo general, sino también de lo real por excelencia" [128].

Es tendencia a realizarse hasta en el momento en que ella se identifica con lo real mismo, totalmente racional. En el "silogismo de la acción" [129], es la Razón la que aporta el fin como primera premisa, porque "la razón es la operación de acuerdo con el fin" [130].

123 Marx, en sus *Manuscritos de 1844*, comenta así esa superación: "Es el conocimiento expresado en el interior de la alienación, de la apropiación del ser objetivo por la supresión de su alienación, el conocimiento alienado de la *objetivación real* del hombre, de la real apropiación de su ser objetivo por la anulación de la determinación alienada del ser objetivo... Hegel al pensar —una vez más, es verdad, de manera alienada— el sentido *positivo* de la negación referida a ella misma, concibe el acto por el cual el hombre se aliena, exterioriza su ser, deja de ser objetivo y real como un acto por el que se recupera a sí mismo, manifiesta su ser, se objetiva y se realiza" (*Oeuvres*, t. VI, p. 86). Ver también p. 59.

124 *Logique*, II, p. 563.

125 *Encyclopédie*, parág. 63.

126 Ibíd., p. 386, nota.

127 Logique, II, p. 549. Ver también *Encyclopédie*, parág. 225, y nota de Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 171.

128 Ibíd., p. 542.

129 Ibíd., p. 544.

130 *Phénoménologie*, I, p. 20.

Al término del desarrollo de la razón se realiza lo universal concreto, es decir, la totalidad orgánica y racional del mundo que se produce a sí mismo con sus determinaciones y sus contradicciones.

Tal método responde exactamente al problema planteado: aprehender el mundo con sus contradicciones en su unidad y su necesidad.

Este método condujo a poner al hombre en el lugar de Dios; a convertir el universo natural y social en su propia creación, su obra.

Dios está muerto en un doble sentido. Primero porque mediante el método especulativo hegeliano, el hombre ha tomado su lugar. Pero, más profundamente todavía, porque a la inversa del misticismo de la unidad, para crear el mundo, Dios debe morir como unidad absoluta, debe someterse él mismo a la ley de lo negativo, negarse para diversificarse y determinarse. Lo infinito no puede aparecer sino en la forma de lo finito: no hay otro infinito que lo finito en vías de superarse.

Dios está muerto entonces en ese doble sentido, puesto que en esta dialéctica pierde toda trascendencia y toda personalidad.

Es este "viernes santo especulativo", al que Hegel aludió abstractamente en 1801 al escribir: "La tarea de la filosofía consiste... en poner el ser en el no-ser en tanto que devenir, la escisión en lo Absoluto, en tanto que ella es su manifestación, lo finito en lo infinito, en tanto que vida" [131].

Este método termina en la instauración de un sistema conservador que justifica el régimen establecido. Sin embargo, es profundamente revolucionario: en él se expresa el dinamismo de una época en la que se evidenció el carácter provisional y modificable de las instituciones y del pensamiento. El movimiento que este método comporta, aunque no es más que el de los conceptos, es difícilmente sofocado por las exigencias del sistema que pretende ser conservador. En adelante, todo ingresa en el ciclo del nacimiento, del desarrollo, de la decadencia y de la muerte [132].

Ese gigante, ese "Júpiter olímpico", como lo llama Engels, sólo pudo elaborar el método dialéctico de una manera especulativa en virtud de las exigencias históricas de su tiempo; no logró elaborarlo sino parcialmente a causa de la insuficiencia de los materiades científicos de que disponía.

La pretensión de constituir un sistema perfeccionado a pesar de esta insuficiencia evidente de materiales científicos y a pesar de la imposibilidad de principio de erigir una totalidad cerrada y definitiva del saber, hace estallar la contradicción fundamental de la filosofía hege-

131 *Différences...*, p. 90.

132 Este método "tiene, es verdad, su lado conservador: reconoce la legitimidad de estas etapas de desarrollo del conocimiento y de la sociedad para su época y sus condiciones; pero no va más lejos. El conservadorismo de ese enfoque es relativo, su carácter revolucionario es absoluto, lo único absoluto, por lo demás, que deja subsistir" (Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*).

liana: la que opone su método y su sistema. El método es dialéctico; implica la necesidad de la contradicción, del devenir, de la superación. Su sistema tiene la ambición vanidosa de superar por el pensamiento todas las contradicciones, de detener el devenir e impedir la superación real proclamando el fin de la historia para gozar de sí mismo en el saber absoluto.

Esta contradicción se volverá a hallar más adelante en todas las partes del sistema en donde chocan el profundo sentido histórico de Hegel y su voluntad de "terminar", de detener la historia y la vida de la cual acababa de descubrir algunas de las leyes fundamentales del desarrollo.

Cada parte del sistema ilustrará las mismas leyes fundamentales del método.

—El sistema del conocimiento, al mismo tiempo una historia y una pedagogía del conocimiento, permite elevarse del conocimiento vulgar inmediato al saber absoluto:

—el sistema fundamental de las esencias, donde los momentos del ser (en la *Lógica*) corresponden a los momentos del conocimiento (en la *Fenomenología*);

—el sistema de la naturaleza;

—el sistema del espíritu, que es a la vez filosofía de la historia e historia de la filosofía con sus tres momentos esenciales: el arte, la religión y la filosofía.

Tercera Parte

EL SISTEMA DE HEGEL

Capítulo primero

LA DIALÉCTICA DEL CONOCIMIENTO Y LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

"En mi *Fenomenología del espíritu*, por esta razón llamada después de publicarse, *primera parte del sistema de la ciencia*, partí de la primera y más simple aparición del espíritu, la conciencia inmediata, para desarrollar la dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia de la filosofía cuya necesidad se demuestra por esta continuidad" [1].

En el Prefacio de su *Lógica*, Hegel ubica igualmente la *Fenomenología* en el conjunto de su sistema, como "primera parte del Sistema de la ciencia" [2].

Hegel ha considerado, pues, su *Fenomenología*, no sólo al escribirla sino diez años después, como parte integrante de su sistema. Casi no puede extraerse conclusión alguna del hecho que en la nueva edición de la *Fenomenología*, que preparaba cuando sobrevino su muerte, Hegel haya suprimido el subtítulo: "Primera parte de la ciencia". La supresión de ningún modo significa que no estuviera en su ánimo que la *Fenomenología* conservara su lugar dentro del sistema (idea que aún mantuvo en 1827 en su segunda edición de la *Enciclopedia*), sino tan sólo que la *Fenomenología del espíritu* no tiene el privilegio de ser la *primera* parte: en virtud de su concepción de la "circularidad" de la verdad, no existe una manera unilateral de leer a Hegel; el sistema puede abordarse por cualquiera de sus aspectos, puesto que cada uno implica todos los otros y de algún modo los contiene.

Sólo el espíritu total se despliega, sólo él tiene una historia y el conocimiento como la naturaleza, el arte como la religión, no son sino manifestaciones diversas de una misma dialéctica que es el ritmo del Ser en la totalidad de sus manifestaciones: "El espíritu íntegro solamente está en el tiempo y las figuras que son figuras del espíritu entero como tal se presentan en una sucesión temporal. En efecto, sólo el todo tiene una efectividad propia y por consiguiente la forma que se expresa como tiempo. Pero los *momentos* de ese todo, conciencia, autoconcien-

1 *Encyclopédie*, parág. 25, nota.
2 *Logique*, I, ps. 9-10.

cia, razón y espíritu, por ser momentos, no tienen una existencia diferente los unos respecto de los otros" [3].

Así, en la *Fenomenología del espíritu*, se expresa *como en todas las otras partes del sistema*, el ritmo dialéctico del desarrollo orgánico del todo en el tiempo.

J. Hyppolite tiene razón en decir que la *Fenomenología del espíritu* constituye "una exposición de toda la filosofía hegeliana en cierto aspecto" [4], mas ello podría decirse de todas las grandes obras de Hegel, ya se trate de su *Filosofía de la historia* o de su *Historia de la filosofía*, de su *Estética* o de su *Filosofía de la religión*. En cambio no podríamos seguirlo a Hyppolite cuando sugiere que la *Fenomenología* es "un momento que amenaza absorber todo el resto" [5].

[3] *Phénoménologie*, II, p. 207. Obsérvese en la *Ideología alemana* el pasaje en que Marx retoma esta idea originaria de Hegel de la totalidad orgánica del desarrollo de la historia, pero "invirtiéndola", es decir, reemplazando como motor primero el "espíritu" de Hegel, por el trabajo de los hombres: "La moral, la religión, la metafísica y el resto de la ideología, así como las formas correspondientes de la conciencia no conservan por mucho tiempo la apariencia de la independencia. Ellas no tienen historia, no tienen desarrollo, pero los hombres que desarrollan su producción material y su comercio material modifican, al mismo tiempo esta realidad que es la suya, su modo de pensar y los productos de su modo de pensar. No es la conciencia quien determina la vida, la vida es quien determina la conciencia. En el primer modo de considerar las cosas se parte de la conciencia en tanto que individuo viviente, en la segunda, que corresponde a la vida real, se parte de individuos reales y vivientes y no se considera la conciencia sino como *su* conciencia" (Idéologie allemande, *Oeuvres philosophiques*, t. VI, p. 158).

[4] Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de Hegel*, I, p. 56.

[5] Id., ibíd., p. 65. La obra de J. Hyppolite es un instrumento indispensable para el estudio de la *Fenomenología del espíritu*, pero la tesis central que lo inspira, la interpretación fenomenológica y existencialista de Hegel, nos parece que presenta dificultades análogas a las de la interpretación de A. Kojève aunque ella sea diferente.

Para J. Hyppolite, la *Fenomenología del espíritu* no sólo es el centro de la obra de Hegel, sino el libro en el cual convergen en definitiva todos los otros. Tanto, que cuando estudia la *Lógica* de Hegel, en *Logique et existence*, dará una interpretación fenomenológica (en sentido husserliano del término).

Esta interpretación lo conduce a considerar que hay una "ambigüedad fundamental en el pensamiento de Hegel" (*Logique et existence*, p. 245). Hyppolite se pregunta "Si la filosofía de Hegel es una Fenomenología, o una Ontología" (*Genèse et structure*, p. 59). Se interroga sobre la oposición entre la filosofía de la historia y el saber absoluto y, en una curiosa opción metafísica, elige el saber absoluto contra la historia: parece que para él (ver *Études sur Hegel et Marx*, en especial p. 171 a 187) sólo una conciencia suprahistórica puede "fundar" la historia. Esta concepción está muy cerca de la de Sartre en su *Critique de la raison dialectique*.

Si se estudia la obra de Hegel en el contexto histórico, que es lo único que permite captar su sentido, aparece entonces el problema central que hace posible comprender la génesis y la estructura de la obra hegeliana: explicar filosóficamente la necesidad de la revolución burguesa y a la vez, justificarla como realización de la historia. De allí se desprende la contradicción central del hegelianismo, entre el método que es revolucionario y el sistema que es conservador. La oposición entre la filosofía de la historia y el saber absoluto no es, pues, una "ambigüedad": es la respuesta a un interrogante preciso planteado por la historia, y la única respuesta posible para la clase que ha hecho esa revolución y quiere detenerla. La

Sin ninguna duda, ella expone, en el aspecto fenomenológico, desde el punto de vista del conocimiento, el conjunto del sistema hegeliano, porque el ser, para Hegel, no es separable del conocimiento que es un momento de aquél.

El progreso dialéctico en el conocimiento corresponde a un progreso dialéctico en el objeto del conocimiento y no es sino un momento de él. "A cada momento abstracto de la ciencia corresponde una figura del espíritu fenoménico en general" [5 bis].

Aun allí hay una diferencia fundamental entre el idealismo subjetivo de Kant y el idealismo objetivo de Hegel: "En la *Fenomenología del espíritu*, cada momento es la diferencia del saber y de la verdad y es el movimiento en el curso del cual esta diferencia se suprime" [6]. El Ser está constantemente presente y se manifiesta detrás de cada recorrido de la conciencia y su dialéctica propia comanda, finalmente, la de la conciencia. Mientras que Kant, al partir del postulado según el cual más allá de la conciencia existe una realidad sin relación con el conocimiento y que no se lo puede alcanzar sino a través del prisma deformante o informante del conocimiento, se encierra, desde el comienzo, en un conocimiento puramente formal y subjetivo: "La filosofía kantiana puede definirse con mayor precisión si se considera que ella ha aprehendido el espíritu como conciencia y no encierra en toda ella más que determinaciones de la *fenomenología* y no de la filosofía del espíritu. Ésta considera el Yo en relación con un objeto trascendente que se llama en su definición abstracta, la cosa en sí; y sólo después de esta finitud ella aprehende la inteligencia como la voluntad... La filosofía de Fichte asume una posición similar" [7].

En otros términos, ni Kant ni Fichte podrán salir de los fenómenos y de la fenomenología, mientras que la *Fenomenología* de Hegel no es más que el momento fenomenológico de una ontología [8]. No hay rup-

idea de un fin de la historia y la concepción especulativa que de ella se desprende proporcionaron una solución al problema que se planteaba a Hegel. Por eso es que nos parece difícil hallar "ambigua" la posición de Hegel, y más aún aceptar hacer una elección filosófica a partir de un interrogante que Hegel resolvió en función de su tiempo y que nosotros resolvemos en función del nuestro. Ya hemos demostrado (1ª parte, cap. III) por qué la confusión de la objetivación y la alienación correspondía a la experiencia histórica de Hegel. El desarrollo de la historia ha "escindido" la alienación en estos dos elementos distintos. El desdoblamiento hegeliano nos permite superar las confusiones de Hegel.

[5 bis] *Phénoménologie*, II, p. 310.

[6] Ibíd.

[7] Encyclopédie, parág. 415, nota.

[8] "En la *Fenomenología del espíritu*, se ha observado a éste (el espíritu) desde su aparición como conciencia y la necesidad de su progresión hasta la posición absoluta. Estas son las formas del espíritu, los grados que produce, considerados como aparecen en la conciencia. Pero lo que sabe el espíritu, aquello que es en tanto que conciencia, no es más que un aspecto, lo otro es la necesidad de lo que sabe y lo que es para él" (*Philosophie de la religion*, I, p. 148). Semejante texto —y no es aislado— difícilmente es compatible con la interpretación de J. Hyppolite.

tura entre el fenómeno y el Ser, sino al contrario, continuidad: el fenómeno es sólo un aspecto y un momento del Ser, la fenomenología no es sino un aspecto y un momento del sistema.

* * *

No es posible "comenzar bruscamente por la ciencia" [9], de manera súbita y arbitraria como "disparo de pistola", según Hegel reprochaba a Schelling. "El individuo tiene el derecho de exigir que la ciencia le otorgue por lo menos el medio y la guía que lo conduzca a esa cima [10]."

Ahora bien, a partir del momento en que el espíritu absoluto es de manera indivisible despliegue del Ser y del conocimiento del Ser, conducir el individuo al saber absoluto, significa en primer término hacer asimilar al individuo la experiencia total de la especie, elevar el yo individual al yo humano.

El saber más completo es primero el que ha alcanzado la humanidad entera y torna siempre más transparentes a su razón la vida de la naturaleza y la de la sociedad en el curso de su historia.

"El individuo... debe también transitar los grados de cultura del espíritu universal según el contenido, pero como modelos ya superados por el espíritu, como los tramos de una ruta ya trazada y unificada... y en la progresión pedagógica reconocemos como esbozada en proyección la historia de la cultura universal" [11].

En cada etapa del desarrollo dialéctico del conocimiento —y esta es una de las razones fundamentales de la complejidad y dificultad de la *Fenomenología del espíritu*— se tiene la impresión de una interferencia en medio de tres líneas de desarrollo: la de la estructura objetiva del mundo en sus momentos dialécticos, la de la cultura universal en su génesis histórica, la de la toma de conciencia individual a través de sus experiencias sucesivas. Cada experiencia de la conciencia individual reproduce una experiencia histórica del pensamiento humano y se ha podido establecer —no sin razón— un paralelo entre los momentos del desarrollo de la conciencia en la *Fenomenología* y los capítulos de la historia de la filosofía correspondientes a esta toma de conciencia en la historia de la cultura [12]. Asimismo, puede establecerse entre los mo-

[9] *Phénoménologie*, I, p. 33.

[10] Ibíd., p. 24.

[11] *Phénoménologie*, I, p. 26. Federico Engels definió de manera excelente la estructura de la *Fenomenología del espíritu*: "Un paralelo de la embriología y la paleontología del espíritu: el desarrollo de la conciencia individual a través de sus diferentes fases, concebido como una reproducción resumida de las fases por las cuales ha pasado históricamente la conciencia humana". (*Ludwig Feuerbach*, en Études philosophiques, p. 20).

[12] Por ejemplo Purpus, *Die Dialektik der sinnlichen gewiszheit bei Hegel* (1905) y *Zur Dialektik des Bewusstsein nach Hegel* (1908).

mentos del desarrollo del Ser en la *Ciencia de la lógica*, y los momentos del desarrollo de la conciencia en la *Fenomenología*, un evidente paralelismo.

En la *Fenomenología*, se recorre tres veces este ciclo, en tres niveles diferentes. La numeración de los capítulos, agregada por los editores de Hegel, disimula la estructura general de la obra que de ese modo resulta demasiado sencillo delinear:

1º Del capítulo I al capítulo V inclusive: Espíritu subjetivo.

2º Capítulo VI: Espíritu objetivo.

3º Capítulos VII y VIII: Espíritu absoluto (Arte, Religión, Filosofía)[13].

En el curso del primer ciclo, la conciencia individual debe recorrer las etapas del conocimiento social de la naturaleza, los momentos del despertar de la humanidad, como especie, a la autoconciencia diferente de la naturaleza. De la conciencia del Ser desnudo, pasa a la concepción de la fuerza, y de allí, a la de la vida.

Esta naturaleza, anterior al espíritu, no tiene historia[14]. Lo que no significa que sea inerte, extraña al movimiento dialéctico. Mas Hegel considera que esta dialéctica está detenida, que no tiene evolución orgánica creadora. La naturaleza se mueve no mediante un movimiento ascendente como el espíritu donde en cada giro de la espiral se abre paso una nueva etapa, sino mediante un movimiento cíclico que vuelve sobre sí mismo en una circularidad estricta que no permite a las especies superarse a sí mismas ni transformarse. La razón puede entonces contemplar en la naturaleza, a nivel de la vida, totalidades orgánicas, pero allí se detiene: la vida se repite en ciclos eternos, mas no se eleva a una forma superior.

Un segundo ciclo de la conciencia individual es necesario: ésta debe asimilar el conocimiento del espíritu objetivo, es decir, de la sociedad y de su historia, en la cultura universal. No se trata pues, sólo de "ilustraciones históricas para servir a un desarrollo necesario de la autoconciencia"[15], sino de una asimilación por la conciencia individual de

[13] El presente esquema, que es el de la *Filosofía del espíritu* en la *Enciclopedia*, no aparecía tan claramente diez años antes en la *Fenomenología* y no podía comparárselo término por término en las dos obras, puesto que en una no se trata más que el aspecto fenomenológico del espíritu y en la otra el aspecto ontológico. Sin embargo, puede servirnos de hilo conductor pues el *objeto* estudiado permanece siendo el mismo (y legítima por consiguiente una misma subdivisión), aunque el punto de vista desde donde se lo aborda sea diferente.

Corresponde tener en cuenta que Marx fue el primero en sugerir esta división, en sus Manuscritos de 1844 (*Oeuvres philosophiques*, t. I, ps. 46-47 y 83), (retomada luego por Lukacs en su *Joven Hegel*, IV, p. 3).

[14] Ver *Phénoménologie*, I, p. 247.

[15] Hyppolite, *ob. cit.*, I, p. 39.

las experiencias históricas del hombre, de las actitudes asumidas por la humanidad respecto de su propia historia en vías de realización. Cierto es que puede discutirse la periodización de la historia establecida por Hegel y considerar arbitrarios los puntos de partida que eligió para trazar este fresco histórico desde la Ciudad griega hasta la Revolución Francesa [16], pero no cabe duda que Hegel pretende hacer que el individuo reencuentre la historia real de la especie y procede de modo que coincidan las grandes eras de la historia con los momentos del sistema [17].

Un tercer ciclo queda por recorrer para terminar esta iniciación. Al considerar Hegel acabada la historia, es posible un saber absoluto, un saber total y puede entonces dominarse la historia entera para determinar, independientemente del desarrollo histórico, los modos diversos de captar la verdad absoluta: el arte, la religión y finalmente, el saber absoluto.

La *Fenomenología del espíritu* ya nos da un panorama completo del sistema. Pero el ángulo del enfoque está bien delimitado: por supuesto que cuando en Hegel se habla del "espíritu", se habla de todo el universo, de la naturaleza y de la historia, pero aquí no se trata más que del "momento" fenomenológico, del momento "subjetivo" del espíritu, aun si un estudio completo de ese momento, un estudio completo de la elevación de la conciencia empírica al saber absoluto exija una evocación enciclopédica del objeto del conocimiento aunque todavía sólo se trata de conocimiento del objeto.

El espíritu subjetivo

El punto de partida de la *Fenomenología del espíritu* es radicalmente distinto del de la *Crítica de la razón pura.* Desde la introducción de su obra Hegel separa el postulado implícito de Kant que implicaba, desde el comienzo, el idealismo subjetivo: ese postulado consiste en trazar "una línea de contorno muy neta entre el conocimiento y lo absoluto" [18], y en considerar el conocimiento como un "instrumento", una especie de lente o de prisma *a través* del cual recibiríamos, más o menos elaborados o deformados, los mensajes de una realidad absolutamente exterior al conocimiento. "Estas representaciones de un conocimiento

[16] Volveremos sobre esto a propósito de la *Filosofía de la Historia.*

[17] Esto es lo que Marx ha tomado para la economía política: "La categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo menos desarrollado, o por el contrario, las relaciones subordinadas a un todo más desarrollado que ya existían históricamente antes que el todo se desarrollara en el sentido que encuentre su expresión en una categoría más concreta. En esta medida, *la marcha del pensamiento abstracto que se eleva de lo más simple a lo más complejo, correspondería al proceso histórico real*" (Carlos Marx, *Introduction a la critique de l'économie politique*, cap. III: "La méthode de l'économie politique", p. 166).

[18] *Phénoménologie*, I, p. 65.

separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocimiento"[19], son por completo ilegítimas: si es verdad que lo absoluto se presenta en sí sin relación con el conocimiento, por definición nada podemos decir de él; es un fantasma, una representación absolutamente vacía[20]. Si es verdad que para conocer cualquier realidad primero hace falta conocer el instrumento de conocimiento, ¿qué nuevo instrumento de conocimientos nos permitirá conocerlo? Es una regresión al infinito o un círculo vicioso.

¿Hace falta, entonces, a la manera de Schelling, que de un brinco nos instalemos en la ciencia? Esto sería rechazar arbitrariamente, como visión vulgar de las cosas, todo el conocimiento común y la ciencia anterior, que sin embargo ya han probado su eficacia, y afirmar sin justificación la existencia de un saber de otro orden.

El punto de partida de Hegel no será entonces ni subjetivo como el de la crítica kantiana, ni trascendente como el de la intuición de Schelling. La experiencia primera es la de un sujeto inmerso en la naturaleza. La "cosa en sí" y el conocimiento no son dos mundos separados. El individuo forma parte de esta naturaleza, como "el niño en el seno materno"[21]. En su existencia inmediata, el individuo sensible está en contacto con la naturaleza, arrojado en ella.

Hegel puso fin a todas las "robinsonadas" filosóficas del idealismo subjetivo y de todas sus variantes que toman por punto de partida una ilusoria conciencia pura, abstractamente separada de la realidad y que además es una conciencia estrictamente individual. Hegel tiene el mérito de renunciar a esta doble abstracción: la conciencia siempre está inmersa en la realidad y es siempre social, portadora de una "cultura" y de una historia que es la de la especie, de su trabajo y de sus conquistas.

Es en el interior de la conciencia, por torpe que ella sea, donde se diferenciarán poco a poco el sujeto y el objeto.

¿Cuál será "el camino de la conciencia natural que sufra un impulso que la lleve hacia el verdadero saber"[22]?

La indistinción primitiva de la realidad objetiva y de las ilusiones subjetivas conduce al fracaso, y hasta el animal aprende a distinguir lo real y lo no-real. Lo que la conciencia consideraba como verdad se revela ilusorio. Esta primera contradicción vivida en el fracaso quebranta la certeza sensible. Con la primera negación, con la primera duda, comienza la primera mediación: lo verdadero no es más lo inmediato. La dialéctica interna de la certeza sensible comienza con el desprendimiento de lo inmediato por el que la conciencia distinguirá su

19 Ibíd., p. 67.
20 Ver más arriba la crítica de Kant formulada por Hegel.
21 *Encyclopédie*, parág. 405, nota.
22 *Phénoménologie*, 1, p. 69.

saber del objeto de su saber. Al comienzo todo es ser, y ahora he aquí que aparece una diferencia entre lo que es *en sí* y lo que es *para mí*.

La dialéctica de la conciencia ha comenzado por una negación. Su camino "puede entonces ser considerado como el camino de la duda o por cierto como el camino de la desesperación"[23]. Pues si la coincidencia total con el Ser es la felicidad, esta primera ruptura es la primera "desdicha de la conciencia", la primera desesperación.

Pero esta duda no es la duda sistemática del escepticismo que aísla el momento de la negatividad y vacía a ésta de todo contenido, que "ve siempre sólo la nada pura, y hace abstracción del hecho que esta nada es *de una manera determinada la nada de la que él resulta*"[24].

Tampoco es esto la duda metódica de Descartes, que es una duda general y que al poner al universo entero entre paréntesis, nos encierra, por lo menos durante un tiempo en la subjetividad.

Es una duda que es negación de un contenido determinado. "La nada, tomada sólo como la nada de la que resulta, es en realidad el resultado verdadero; ella misma está determinada y tiene un contenido"[25].

Así es como progresa la conciencia de negación en negación, de contenido en contenido.

Aquí, desde el comienzo, aparecen el finalismo latente de la dialéctica hegeliana y su carácter idealista. Para que la negación de una realidad terminada tenga un contenido, ya es necesario concebir esta realidad acabada como una negación de lo infinito, o del todo, que le confiere su realidad y su sentido. Es el todo el que funda la negación en lugar que la negación sea un momento de la construcción del todo. La negación no es más entonces que una restauración de la totalidad. Esta concepción idealista de la totalidad inmanente en cada momento de su desarrollo es lo que caracteriza el pensamiento hegeliano. La presencia de esta totalidad es lo que da vida a la conciencia, lo que la anima con la inquietud de una incesante superación. Hegel no disimula este idealismo: "La conciencia es para sí misma su propio concepto, ella es entonces de manera inmediata el acto de sobrepasar lo limitado y cuando lo limitado le pertenece, el acto de sobrepasarse a sí misma"[26].

Por lo demás, no oculta el finalismo de su dialéctica: "En el saber, el *fin* está fijado tan necesariamente como la serie de la progresión".

A partir de allí, el método del desarrollo se define a la vez por un movimiento que enfoca el objeto más allá del saber y de retorno del sujeto a sí mismo.

El "fin" del conocimiento, vale decir, el motor de la progresión, es

[23] Ibíd.
[24] *Phénoménologie*, I, p. 70.
[25] Ibíd., ps. 70-71.
[26] Ibíd., p. 71.

la correspondencia del concepto y el objeto, del objeto y el concepto. La unidad de medida, con relación a la cual se juzga lo insuficiente, la inadecuación del concepto subjetivo, es "lo que la conciencia designa en su interior, como el en sí o como lo verdadero" [27].

El movimiento nos conducirá, sin solución de continuidad, de la conciencia inmediata al saber absoluto, puesto que no existe como en Kant, abismo entre la cosa en sí y la cosa para nosotros; "los dos momentos, concepto y objeto, ser-para-otro y ser-en-sí, ellos mismos caen dentro del saber que estudiamos" [28].

En el curso de esta dialéctica, de etapa en etapa, el saber se modifica, pero también su objeto. "Ese movimiento dialéctico que la conciencia ejerce sobre ella misma, tanto en su saber como en su objeto, mientras surge ante ella el nuevo objeto, es justamente lo que se llama experiencia" [29]. "El nuevo objeto se manifiesta como resultado de una conversión de la conciencia misma" [30].

Todo se desenvuelve entonces en una pura inmanencia, comprendido en ella hasta el momento en que la conciencia se descubre igual a su objeto: "Al elevarse hacia su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en que se liberará de la apariencia, la apariencia de ser tachada de algo extraño que es sólo para ella y como si fuera otro; así ella logrará el punto en que el fenómeno deviene igual a la esencia, en que, por consiguiente, la presentación de la experiencia coincide con la auténtica ciencia del espíritu; finalmente, cuando la conciencia capte la esencia que le es propia, conquistará la naturaleza misma del saber absoluto" [31].

* * *

Esta odisea de la conciencia comienza con la certeza sensible.

"En la *Fenomenología del espíritu*, he seguido la evolución de la conciencia, su marcha progresiva, desde la primera oposición inmediata entre ésta y el objeto hasta el saber absoluto. El camino que ha seguido pasa por todas las formas de la relación entre la conciencia y el objeto y tiene como culminación el concepto de ciencia" [32].

La simple conciencia sensible es la certeza inmediata de la presencia de un objeto exterior: un objeto está allí, existente fuera de la conciencia y la conciencia no es más que la recepción pasiva de ese objeto. "En primer término la conciencia es *inmediata*; su relación con el objeto es, pues, la certeza simple no mediatizada" [33].

27 *Phénoménologie*, I, p. 73.
28 Ibíd., p. 74.
29 Ibíd., p. 75.
30 Ibíd., p. 76.
31 Ibíd., p. 77.
32 *Logique*, I, ps. 33-34.
33 *Encyclopédie*, parág. 418.

Este ingenuo dualismo que ha sido puesto de moda por el sensualismo —de Locke hasta los materialistas franceses del siglo XVIII—, es contradictorio. La contradicción que involucra nace por afirmar que existen datos inmediatos y que la conciencia es pasiva.

Hegel combatirá entonces ese prejuicio filosófico sin salir del mismo conocimiento común, denunciará la contradicción y hará posible su superación.

Decir que la conciencia no se distingue de su objeto, que ella refleja todo el universo y que ese universo le está dado de manera inmediata, implica contradicción: pues entonces no sería conciencia, sino simplemente un fragmento del universo. La conciencia exige oposición, sin la cual no habría conciencia de la naturaleza, sino simplemente naturaleza. La conciencia, aun en su forma más humilde, implica escisión, desdoblamiento de la unidad: el conocimiento del objeto no es igual al objeto del conocimiento: "Tengo certeza por mediación de otro, precisamente la cosa, y también ella está en la certeza por la mediación de otro, precisamente el yo" [34].

La certeza no puede ser inmediata.

Primero, porque lo *dado* mismo es una ilusión e implica contradicción. Cuando diviso un punto en el espacio y declaro que ese objeto *es*, considero por ello que existe con independencia del conocimiento que tengo del mismo.

Si me desplazo, en efecto, mi enfoque ya no alcanzará ese objeto sino otro. Por ello no dejo de afirmar la existencia del primero; considero que "permanece aún cuando no es conocido, pero el saber no existe si el objeto no es" [35]. Así, la más simple certeza ya supera lo sensible y lo inmediato: implica que *conservamos* el objeto aun cuando deje de estar física e inmediatamente presente. La certeza no es más inmediata sino mediatizada: ya el objeto ingresa en una categoría universal, la de las cosas que *son* aun si no son sentidas inmediatamente: "Lo universal es, pues, de hecho lo verdadero de la certeza sensible" [36].

No podemos expresar siquiera el ser sensible a que apuntamos puesto que es rigurosamente singular. Es inefable. "Para la conciencia sensible, todas las palabras son nombres propios" [37]. La palabra, que es siempre universal, se opone a la cosa, siempre singular. "Si digo: *una cosa singular*, lo expreso más bien como enteramente universal, pues toda cosa es una cosa singular; y del mismo modo, *esta cosa* es todo lo que se quiera" [38].

Así, esta certeza sensible del ser indicado que creíamos el conoci-

[34] *Phénoménologie*, I, p. 82.
[35] Ibíd., p. 83.
[36] *Phénoménologie*, I, p. 84.
[37] Feuerbach, "Critique de la philosophie de Hegel", en *Manifestes philosophiques*, p. 38.
[38] *Phénoménologie*, I, p. 91.

miento más rico y más concreto es en realidad el más pobre y más abstracto: la sola verdad que contiene se remonta a la afirmación que algo *es*. Y eso es todo. Esta afirmación de la existencia desnuda es por completo vacía [39].

Pero ella sólo es llevada y puesta por mí, por el sujeto, que mantiene en la existencia lo que ha dejado de ser sensible e inmediatamente presente. La dialéctica interna de la conciencia nos conduce a un primer trastrocamiento: al no poder residir la certidumbre en el objeto, ¿residiría en el yo? "Ahora la certeza ha pasado a lo opuesto, vale decir, al saber que antes era lo inesencial. Su verdad está en el objeto en tanto que *mi objeto*, o en *mi enfoque*; está porque yo lo sé. La certeza sensible es... expulsada del objeto... es confinada en el yo" [40].

Esta dialéctica de la conciencia reproduce una dialéctica histórica: el primer momento, el de la afirmación del Ser en oposición con las apariencias, es el de la filosofía de Parménides que proclama el carácter ilusorio del saber sensible y la independencia del Ser respecto de todo saber.

Así hemos llegado a una primera negación: el ser no es dado, no es un dato inmediato. Lleva en sí su propia negación: él es porque otra cosa no es. Pero de alguna manera es llevado entonces por el yo que une al ser con el no-ser, mide al ser en relación con su otro, con todo lo que no es.

¿La realidad inmediata sería entonces la del sujeto? Esta inversión de perspectiva nos lleva a una segunda posición histórica del ser: la de los sofistas griegos, la de Protágoras que sostiene: "El hombre es la medida de todas las cosas, para las que son, medida de su ser; para las que no son, medida de su no-ser" [41].

Hegel opone aquí por igual dos actitudes que siempre ha considerado como dos errores simétricos: el dogmatismo del ser de los materialistas franceses del siglo XVIII, y el subjetivismo en el que concluye el idealismo subjetivo de Kant o de Fichte [42].

El idealismo subjetivo conduce de manera ineludible al solipsismo del que Hegel muestra su imposibilidad: "Veo el árbol y lo afirmo como el aquí; pero *otro yo* ve la casa y sostiene que el aquí no es un árbol sino más bien una casa" [43]. El yo no puede ser entonces el yo singular del idealismo subjetivo sino el yo universal del idealismo objetivo que para Hegel es la superación del materialismo dogmático y del idealismo subjetivo.

[39] Así ocurrirá al comienzo de la *Lógica* en donde el ser, inmediatamente postulado, es idéntico a la nada.
[40] *Phénoménologie*, I, p. 85.
[41] Platón, *Teeteto*, 152 *a*.
[42] Ver, *Différence des systemes philosophiques de Fichte et de Schelling*, ps. 95, 106, 115.
[43] *Phénoménologie*, I, p. 86.

"La certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está en el objeto ni en el yo, y que la inmediatez no es ni una inmediatez de lo uno, ni una inmediatez de lo otro"[44].

En nuestra "búsqueda" de la certeza, no hemos podido apoyarnos ni en el objeto ni en el yo y somos remitidos a la totalidad que incluye a uno y a otro, que ya no es inmediatez de lo uno o de lo otro, sino relación del uno con el otro. De cualquier manera que se conciba la inmediatez, por parte del objeto o por parte del yo, es un prejuicio y una ilusión. Nos hallamos en presencia de un "movimiento que tiene en sí diversos momentos"[45]. Una dialéctica con sus mediaciones reemplaza a la pretendida intuición inmediata.

A partir de la primera experiencia dialéctica henos aquí, pues, en el corazón de esta "sustancia" considerada como "sujeto", adhiriéndonos al ritmo de su desarrollo y su expansión. Aunque el estudio de la certeza sensible es el más pobre: de determinación en determinación, y por un vaivén continuo del objeto al sujeto y del sujeto al objeto, hallaremos la verdadera totalidad concreta; partimos de la experiencia más vulgar de la conciencia individual para alcanzar la estructura objetiva del mundo en su plena racionalidad.

Al comienzo, la conciencia individual cree encontrar ante sí un mundo exterior dado, acabado, y que le es extraño. La primera experiencia nos permitió disipar la ilusión de una aceptación pasiva de este pretendido "dato" inmediato y descubrir la actividad propia de la conciencia. En el curso de una dialéctica que reproduce para la conciencia individual, las largas luchas históricas de la humanidad por penetrar en el interior de la naturaleza y de la sociedad, por asimilar las relaciones internas, las conexiones y las leyes de desarrollo, la conciencia se tornará plenamente consciente de sí misma, se convertirá en autoconciencia y razón, y asimilará todo el contenido de la "sustancia", de la realidad natural y social para hacer de ello lo suyo propio y reconocerse como razón en ese universo transparente a la razón puesto que es su obra.

Al término del viaje, la conciencia habrá superado "la alienación" que le presentaba como una realidad dada, terminada y ajena a ella, esta naturaleza y esta sociedad conducidas por ella, las que son su obra y su creación.

* * *

La certeza sensible tenía por objeto lo sensible en tanto que es inmediato. Sus contradicciones internas nos llevaron a buscar el ser fuera de lo inmediato en una determinación del pensamiento: lo que es, eso es lo universal.

[44] Ibíd., p. 87.
[45] Ibíd., p. 88.

Lo universal es lo sensible superado.

Pero esta unidad de lo universal aislado es una abstracción que no se basta a sí misma. Así pasamos de las contradicciones de la certeza sensible a las contradicciones de la percepción: "La certeza sensible no sabe que la abstracción vacía del ser puro es su propia esencia"[46]. "Pues aquello a lo que la conciencia apunta, «el objeto», se muestra como la cosa con múltiples propiedades"[47].

La cosa es una, pero tiene múltiples propiedades. Si reduzco la cosa a sus múltiples propiedades vuelvo entonces a la certeza sensible. Si no retengo más que su unidad, esta unidad es abstracta y vacía. Para superar esta contradicción entre la unidad de la cosa y su multiplicidad, puedo suponer en principio que "la entera diversidad de esos aspectos de la cosa no viene de la cosa sino de nosotros"[48]. La diversidad de mis órganos de los sentidos crearía esta diversidad de las cualidades de la cosa. Mas si la fuente de esas propiedades de la cosa estaba en mí y no en las propiedades de la cosa misma, ¿cómo explicar las determinaciones dentro de una misma cualidad? Yo no tengo más que un órgano de la vista, pero lo blanco, lo negro, lo azul están determinados por las propiedades de la cosa. "Las propiedades determinadas no existen sólo en virtud de otras cosas, sino que están en la cosa misma"[49].

Puedo formular entonces otra hipótesis: si la diversidad de las propiedades está en las cosas y no depende de sus relaciones con otra cosa o conmigo, si no es la diversidad la que proviene de mí tal vez sea la unidad. "Es pues esa unidad lo que la conciencia ahora debe tomar en sí"[50]. Esa es la actitud de Kant. Chocamos entonces con todas las dificultades que él ha conocido: si la unificación de lo múltiple es obra del sujeto, nuestro saber de las cosas se convierte en una ilusión.

Preguntarnos qué en la cosa proviene de la cosa y qué proviene de nosotros es plantear mal el problema en ambos casos. Ni el empirismo, ni el criticismo kantiano pueden resolver ese problema de lo uno y de lo múltiple.

En verdad la concepción misma de la "cosa" es contradictoria y lleva en ella esa contradicción desde que se pretende considerar una "cosa" aislada abstractamente, fuera de sus relaciones vivientes con lo que ella no es. "La cosa es para sí y también para otro, hay en ella dos seres diversos"[51]. "Desde un solo y mismo punto de vista, el objeto

[46] *Phénoménologie*, I, p. 106.
[47] Ibíd., p. 94.
[48] *Phénoménologie*, I, p. 100.
[49] Ibíd., p. 101.
[50] Ibíd., p. 101.
[51] Ibíd., p. 102.

es más bien lo contrario de sí mismo: para sí, en tanto que es para otro, y para otro en tanto que es para sí"[52].

Así estamos en presencia de una nueva escisión de lo uno, del desdoblamiento de la "cosa" en ser para sí y ser para otro. De igual modo que a nivel de lo sensible puro, las contradicciones internas de lo inmediato nos llevaron a sustituir una intuición por una dialéctica, a ver desdoblarse el ser sensible, que él mismo se negaba para oponerse el ser universal abstracto, y nos condujo a superar esta oposición en la noción de la "cosa", así también las contradicciones de la percepción, el desdoblamiento de la unidad de la cosa en ser para-sí y ser-para-otro, nos inducen a superar la noción de la cosa, a pasar de la *cosa* a la *relación*. "Justamente por medio de su carácter absoluto y de su oposición es como la cosa se mezcla con las otras y esencialmente es sólo ese proceso de relación; pero la relación es la negación de su independencia y la cosa se hunde más bien a través de su propiedad esencial"[53].

Hasta el momento pudimos pensar que lo esencial era la cosa y lo inesencial su relación con otras cosas. Cuando esta ilusión se disipa, cuando lo esencial se convierte en relación, la verdad ya no puede buscarse en lo sensible. "Es en este momento cuando la conciencia ingresa verdaderamente en el reino del entendimiento[54]."

* * *

La percepción no llega a captar el objeto pues no puede realizar la unidad de sus dos momentos contradictorios: la identidad de la cosa y la diversidad de sus propiedades. Ella atribuía sucesivamente a la conciencia y al objeto tanto la unidad como la multiplicidad, mientras que lo que hay que pensar es el *tránsito* de lo uno a lo otro.

El tránsito de la unidad a lo múltiple, del ser-para-sí al ser-para-otro, de lo interior a lo exterior, se expresa en el concepto de fuerza, que permite integrar la oposición en el interior de la unidad, concebir lo sensible como manifestación de un "interior" de las cosas.

Así la *fuerza* confiere una forma objetiva a ese movimiento del pensamiento que pasa de lo uno a lo múltiple, de la unidad interior a su manifestación exterior, al despliegue sensible de una realidad que escapa a lo sensible. "Las diferencias planteadas en su independencia pasan inmediatamente a su unidad y su unidad inmediatamente a su despliegue y a la vez ese despliegue a la reducción de la unidad. A ese movimiento es al que precisamente se llama *fuerza*: uno de los momentos de ésta, a saber la fuerza como expansión de las materias

[52] Ibíd., ps. 104-105.
[53] *Phénoménologie*, I, p. 104.
[54] Ibíd., p. 105.

independientes en su ser, es la exteriorización de la fuerza; pero el otro momento, la fuerza como el ser ausente de esas materias, es la fuerza rechazada en sí misma de su exteriorización, o es la fuerza *propiamente dicha*" [55].

La noción de *fuerza* permite entonces superar las contradicciones de la noción de cosa, vale decir, comprender la relación, o más bien el tránsito de la unidad de la sustancia a la multiplicidad de los accidentes.

La noción de fuerza nos permite captar el momento dialéctico fundamental del desdoblamiento de lo uno: primero porque de la fuerza a su manifestación, de su unidad interna a su despliegue externo, del todo implícito a la exterioridad de las partes, se efectúa un tránsito semejante al del pensamiento mismo cuando el concepto se desarrolla como realidad concreta: el movimiento del pensamiento es idéntico al movimiento de las cosas.

Luego porque la noción de fuerza se desdobla necesariamente. No puede concebirse una fuerza sin la resistencia que a ella se opone: una fuerza no puede ser pensada sola. Lo uno que se despliega sin obstáculo y sin fin en el vacío, como abanico de la diversidad, no es una fuerza. Pensar una fuerza es pensar su opuesto, su antagonista sólo por lo cual se manifiesta como fuerza. Ya señalaba Kant que a toda atracción corresponde una repulsión sin que haya habido en ella dispersión ilimitada ni condensación de toda la materia del universo en un punto. La fuerza permanece una en su desdoblamiento: "El concepto de fuerza deviene *efectivamente real* por el desdoblamiento en dos fuerzas, y de ello también resulta el modo de ese devenir" [56].

Cada fuerza no tiene realidad más que por su opuesto, su antagonista. Polaridad, acción recíproca y devenir caracterizan a la vez la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica del pensamiento.

Llegado a ese punto el entendimiento descubre "lo interior" de las cosas por oposición a su manifestación sensible. De alguna manera el mundo se ha desdoblado: por una parte el "fenómeno", es decir, lo que aparece porque nace, deviene y perece, y por la otra, lo "suprasensible", que es lo contrario de la apariencia fenoménica, y que el entendimiento le opone, ya sea como "cosa en sí", diferente del fenómeno, ya como Dios trascendente. "La conciencia, en tanto que es entendimiento, deviene conciencia de lo *suprasensible* o de lo *interior* del ser determinado objetivo" [57].

El fenómeno sería pues una pantalla entre un entendimiento exterior a las cosas y del otro lado de esta separación [58], un "interior" de las

[55] *Phénoménologie*, I, p. 112. Esta concepción, como lo destaca J. Hyppolite (*ob. cit.*, I, p. 119), evoca la de Leibniz. (Ver texto citado más arriba, p. 162.)
[56] *Phénoménologie*, II, p. 203.
[57] *Phénoménologie*, II, p. 203.
[58] *Phénoménologie*, I, p. 123.

cosas, a la vez distinto del fenómeno y del entendimiento que las percibe y las piensa.

Hegel no puede satisfacerse con este dualismo que conduce al agnosticismo kantiano.

Entre la "cosa en sí" y la cosa-para-nosotros (el fenómeno), no existe, para Hegel, un abismo infranqueable, tampoco una diferencia de naturaleza sino simplemente una diferencia de grado: el conocimiento de la cosa en sí es el conocimiento *total* del fenómeno.

Ahora bien, este conocimiento, esta "explicación" del fenómeno, puede concebirse de dos maneras distintas: puede pasarse primero del fenómeno cambiante y mudable a la *ley*, "imagen constante del fenómeno siempre inestable"[59]. En este "calmo reino de las leyes"[60], podemos tentar, de abstracción en abstracción, por sucesivos empobrecimientos, atraer todas las leyes a una sola, a la manera de Newton que "como si formara *una sola ley* ha concebido la ley según la cual la piedra cae y aquella según la cual las esferas celestes se mueven"[61].

Esta reducción tiene gran importancia pues combate las tendencias empiristas: una concepción del mundo que no ve en todo más que lo sensible y contingente.

Pero ella no nos concede más que el esqueleto cuantitativo de la naturaleza; es sólo una abstracción. La ley que así se establece es una relación exterior a las cosas que une; no da cuenta de la *necesidad* de su vinculación. Semejante forma de explicación es tautológica: consiste en reducir toda realidad a elementos idénticos, en tratar de explicar el objeto por el objeto.

La verdadera *explicación* es de otra índole.

Esta sustenta entre los fenómenos un vínculo *interno*, *necesario* y *viviente*.

La explicación es en el sentido etimológico del vocablo, despliegue, desarrollo de la cosa misma. No podríamos atenernos entonces a la oposición de un fenómeno sometido a la ley del devenir y del morir, y de una ley que sería la expresión interior pero inerte y abstracta.

Una abstracción muerta no puede explicar una realidad viviente.

Ahora bien, cuando la conciencia tiene por objeto lo interno, aquello que escapa a lo sensible, tiene por objeto el pensamiento. "Como quien dice, detrás del telón que debe recubrir lo Interior, no hay nada para ver, a menos que lo traspongamos, tanto para que haya alguien a quien ver, como para que haya algo que ver"[62].

La realidad es una: fuera de lo sensible no existe ninguna realidad fantasmal que sea lo "interior" de lo sensible. La ley que constituye ese "interior" es un pensamiento.

[59] *Phénoménologie*, I, p. 123.
[60] Ibíd., p. 124.
[61] Ibíd., p. 124.
[62] *Phénoménologie*, I, p. 141.

"El espíritu, como lo uno de ese proceso, como el Yo, es lo que no existe en la naturaleza. La naturaleza es el devenir de la existencia del espíritu como Yo. Ese devenir es en la naturaleza lo inverso de su interior, y ese interior sólo aparece como la potencia que domina a los seres vivientes singulares" [63].

Cuando se habla de la explicación de las cosas, lo que se despliega, lo que se desarrolla para dar cuenta de ellas para conferirles vida y existencia, es el concepto. Él es lo interior de las cosas. Y "puesto que el *concepto* como concepto del entendimiento es lo que constituye lo Interior de las cosas, ese *cambio* se produce para el entendimiento como *ley de lo Interior* [64].

El concepto no es una abstracción exterior a la cosa; no forma sino uno con el desarrollo interno y necesario de las cosas. Es por ello su alma viviente, un alma que constituye uno con el cuerpo, un alma que es un nombre dado a su movimiento, a su crecimiento, a su expansión.

Al rechazar toda trascendencia, Hegel concibió así la relación del fenómeno con el concepto como una relación de lo finito con lo infinito. Por tanto, para él, lo infinito es inmanente a lo finito; no es sino el movimiento por el cual lo finito se supera. Lo infinito no existe más que en lo finito, como lo finito sólo existe y tiene sentido en lo infinito que lo anima y lo contiene.

"Así el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, a la vez que abjura del otro mundo lo incluye en sí mismo; es para sí el mundo invertido o inverso, vale decir, que es lo inverso de sí mismo; él mismo y su opuesto son una unidad. Sólo así es la diferencia como diferencia *interior* o como diferencia en *sí-misma*, o como infinitud" [65].

Recordemos que lo infinito para Hegel, es lo contrario de lo que en su juventud designaba como "positividad". Lo infinito, es lo contrario de lo *dado*, de la exterioridad.

Este movimiento de lo suprasensible, el movimiento del concepto —que tanto en la cosa como en el pensamiento no forman sino uno— es, pues, infinito en el sentido que no se separa de *lo que* se mueve: La diversidad que anima no se halla fuera de sí, no es exterior, dada. Lo infinito mismo produce su Otro, las diferencias, su propia negación: engendra las partes del todo por su propio movimiento. La *explicación* se confunde con el despliegue de las cosas.

Lo absoluto comporta el motor de su progresión: la negatividad, la de él mismo, la autoconciencia" [66].

Hasta aquí la conciencia buscaba su objeto fuera de sí misma. En adelante se reconoce en ese objeto. La conciencia devino autoconciencia. "Juzgando y dividiendo el Yo posee un objeto que no es distinto de él mismo, la autoconciencia [66]."

[63] *Lógica y metafísica de Jena*, ed. Lasson, ps. 193-194.
[64] Ibíd., p. 130.
[65] *Phénoménologie*, I, p. 135.
[66] *Encyclopédie*, parág. 423.

En la noción de vida, por primera vez, el sujeto no se distingue del objeto: "Esta infinitud simple, o el concepto absoluto, debe ser designada la esencia simple de la vida, alma del mundo, sangre universal que, omnipresente, no se turba ni interrumpe en su curso por ninguna diferencia, que es más bien ella misma todas las diferencias como su ser suprimido; tiene pulso sin que se mueva, tiembla en sus profundidades sin estar inquieta" [67].

Es así como hemos pasado no sólo de la cosa a la fuerza, de la explicación del objeto por el objeto a la explicación del objeto por el pensamiento, sino de la conciencia a la autoconciencia: "La verdad de la conciencia, es la autoconciencia y ésta el fundamento de aquélla, de manera que, en la existencia, toda conciencia de otro objeto es autoconciencia" [68].

* * *

En el plano de la certeza sensible, la conciencia tenía por objeto el "esto" sensible; en el plano de la percepción: la cosa, en el plano del entendimiento: la fuerza. Ahora, en el plano de la autoconciencia, su objeto es la vida.

Pero el movimiento del saber no sólo permite una profundización de su objeto. La fuerza ya era una imagen aun rudimentaria del concepto. La vida es su imagen realizada: la conciencia se reencuentra en ella y se descubre. Hasta entonces creyó dialogar con una naturaleza o con un objeto exterior y extraño. Ahora sabe que no se relaciona con nada como no sea ella misma. El saber y su objeto se identifican: "El objeto coincide con el concepto... el ser en sí y el ser para otro son lo mismo... El Yo es el contenido de la relación y el propio movimiento de la relación" [69].

Todos los momentos anteriores del saber y de su objeto subsisten, pero como momentos de la autoconciencia, como momentos superados. La superación misma deviene lo esencial con la autoconciencia.

"La caída es el conocimiento que suprime la unidad natural; nada tiene de contingente, es la eterna historia del espíritu... Pues el animal es uno con Dios, mas sólo en sí. Únicamente el hombre es espíritu, es decir, para sí mismo. Esta existencia para sí, esta conciencia, asimismo representa siempre la división respecto del espíritu divino universal... Por ello es que la caída es el mito eterno del hombre por el cual se convierte precisamente en hombre" [70].

En esto su movimiento es semejante al de la vida donde lo finito pasa constantemente a lo infinito, y lo infinito a lo finito. La autocon-

[67] *Phénoménologie*, I, p. 136.
[68] *Encyclopédie*, parág. 244.
[69] *Phénoménologie*, I, p. 146.
[70] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 293.

ciencia está animada de ese movimiento que le imprime la infinitud de su tarea. Ella es conciencia práctica, es incesante anticipación de su obra, que es la absorción o la apropiación de la totalidad de la naturaleza inorgánica. Pues el mundo sensible existe como lo Otro de ella misma, pero también como lo que debe ser asimilado por ella, como objeto de su *deseo.*

Este mundo sensible es un todo, una totalidad viviente, que por sí misma engendra sus partes multiplicándose sin perder su unidad. Esta relación viva de lo finito y lo infinito es *en sí* en el devenir de la vida; sólo es *para sí* en el hombre cuando esta vida se convierte en vida del espíritu.

La vida no puede realizarse plenamente sino retornando a la conciencia de su propia totalidad, a esta autoconciencia para la cual ella será totalidad viviente. "Sólo la vida es una unidad misma, de tal manera que esa unidad no es al mismo tiempo para sí misma", por lo que "el concepto se escinde dando origen a la oposición de la autoconciencia y de la vida" [71].

"La Vida remite a otro algo que eso que es, remite precisamente a la conciencia para la cual ella es como esa unidad, o como género" [72].

Al multiplicarse y dividirse ella misma en una multitud de individuos, la unidad de la vida en su totalidad, que parece estar fuera de cada individuo particular, no puede expresarse más que en la autoconciencia.

"El individuo es sólo en tanto que la totalidad de la vida se parcela; él, una parte, y todo el resto, la otra; es sólo en tanto que no es parte alguna y nada está separado de él" [73]. Sin ello lo finito estaría separado de lo infinito. "La autoconciencia es así el ejemplo más aproximado de la presencia de la infinitud [74]." Esta presencia no puede ser yuxtapuesta u opuesta a la de lo finito. No se refleja sino en lo finito, en el propio movimiento por el cual lo finito se supera dejando de ser lo que es. Lo infinito no es más que la inquietud de lo finito.

Según una acertada expresión de J. Hyppolite, no es trascendencia, sino acto de trascender.

La vida en su unidad y su totalidad está, pues, más allá del individuo y éste sólo superándose y negándose a sí mismo expresa la presencia de aquélla. La vida, es la muerte [75]. Únicamente la negatividad de la muerte da vida a la vida.

Aquí nos hallamos en el corazón del pensamiento hegeliano dominado por el tema de la unidad íntima de la vida y de la muerte. Lo

71 *Phénoménologie*, p. 148.
72 *Phénoménologie*, p. 152.
73 *System Fragment*, Nohl, p. 346.
74 Ibíd.
75 "La muerte se desquita de la especie sobre el individuo", escribirá Marx (*Manuscrits de 1844*, p. 28).

Absoluto mismo, por ser vida, vida en su forma más completa, vale decir, vida del espíritu, involucra la muerte, su propia muerte. El tema luterano del Dios que ha muerto, es para Hegel la expresión teológica de la verdad más profunda de la filosofía: la de la negatividad inherente a lo Absoluto mismo, la de lo Infinito que no se realiza sino en el movimiento de destrucción incesante de lo finito, la del Dios que sólo puede ser Dios haciéndose hombre y conociendo la muerte como él. Dios no puede estar separado del mundo ni aún diferenciado de su vida.

La vida entonces no puede reflejarse a sí misma en su totalidad sino en la autoconciencia. La sustancia aparece aquí por primera vez como sujeto.

De este modo la autoconciencia tiende a la posesión de la vida en su totalidad. Es este deseo que no se sosiega. El deseo es el movimiento por el cual la conciencia se apodera del objeto negándolo como tal, negando su exterioridad para hacer de ello sólo un medio.

Si bien lo que la conciencia desea en el objeto sensible no es únicamente el objeto sensible, ella es la unidad consigo misma. "En lo sucesivo la conciencia tiene un doble objeto como autoconciencia, lo uno, lo inmediato, el objeto de la certeza sensible y de la percepción, mas que para ella está señalado por el carácter de lo negativo, y lo segundo, precisamente ella, objeto que es la esencia verdadera y que inicialmente, está presente sólo en su oposición al primer objeto. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en el curso del cual se suprime esta oposición, movimiento por el que adviene al ser su igualdad consigo mismo" [76].

Una conciencia semejante puede entonces transitar uno a uno todos los momentos de la vida sin saciar su sed.

El deseo no puede ser satisfecho por ningún objeto pues siempre otro objeto lo hará renacer en la ruta sin fin del infinito malo.

Puesto que es a sí misma a quien la autoconcieneia persigue en esta "búsqueda", no podría satisfacerse si antes no encuentra un objeto en el cual no sólo se reconozca a sí misma, sino quien la reconozca, quien le brinde la confirmación de sí misma. Únicamente entonces el objeto perderá su independencia negándose a sí mismo. "En virtud de la independencia del objeto, la autoconciencia puede entonces llegar a su satisfacción sólo cuando ese mismo objeto realice en él la negación; y éste debe realizar en sí esa negación de sí mismo pues él es en sí lo negativo y debe ser para el Otro lo que él es" [77]. El deseo no puede finalmente desear más que a sí mismo, esto es, otro deseo y que éste lo reconozca: "La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia" [78].

[76] *Phénoménologie*, I, p. 147.
[77] Ibíd., p. 153.
[78] Ibíd., p. 153.

"En ese movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero lo reencontramos en el seno de la conciencia" [79].

En efecto, hemos observado escindirse, desdoblarse el concepto de fuerza: una fuerza aislada, en el vacío, no sería una fuerza; sólo es tal enfrentada con otra fuerza. Vuelve a encontrarse esta reciprocidad a nivel de la autoconciencia: una conciencia no puede ser conciencia de sí misma más que por relación con otra conciencia. Únicamente en ésta ella puede afirmarse y hallar su autoconfirmación.

Antes de examinar cómo Hegel realizará el tránsito entre la conciencia individual y la conciencia universal, resumamos lo que acaba de lograrse.

Al comenzar el estudio de la autoconciencia por el *deseo*, Hegel destaca que la asunción de la autoconciencia por el hombre es esencialmente activa.

Desear una cosa, aún en el nivel más elemental, el del hambre por ejemplo, ya es desear transformarla por una acción: no para contemplarla, sino suprimirla en tanto que cosa "dada", independiente, sin relación conmigo, y hacerla mía absorbiéndola en mí, asimilándola. El hombre no puede llegar a la propia autoconciencia por la contemplación, sino sólo por la acción. El deseo es el comienzo de ese yo activo, negador del ser dado, un yo que transforma y que crea.

De ello se desprende una segunda consecuencia: la relación entre el hombre y la naturaleza, su unidad no es un "dato", es una acción. Esta unidad, que todavía aquí no es más que *deseada*, no se realizará sino al término de un largo *trabajo*, por el que el hombre humanizará la naturaleza, hará de ella, según la expresión de Marx, "el cuerpo inorgánico del hombre" [80].

El tercer hallazgo fundamental de Hegel, consiste en que las relaciones entre el hombre y naturaleza pasan por las relaciones entre los hombres. El hombre no puede satisfacer sus necesidades sino *socialmente*. Esto es lo que Hegel expresa en términos idealistas al decir que la autoconciencia sólo puede satisfacerse al ser reconocida por otra autoconciencia.

Pero estos hallazgos decisivos Hegel los presenta en su aspecto ideal, esto es, arbitrariamente: comienza por ejemplo, el estudio del deseo no en el nivel elemental de la acción recíproca del organismo animal y su medio, en el nivel en que por la nutrición ese organismo se apodera en efecto del objeto exterior y se lo asimila, sino sólo en una etapa posterior, la del deseo humano que ya no aparece entonces como lo que él es originariamente: un momento del desarrollo de un

[79] Ibíd., p. 157.

[80] Marx, *Manuscrits de 1844*, capítulo sobre "El trabajo alienado". La expresión está muy próxima a la que Hegel emplea en su *Phénoménologie*, I, p. 153.

proceso objetivo, pero separado de su condicionamiento natural (vale decir, de las experiencias anteriores), como un fenómeno subjetivo. En realidad, el individuo primero desea porque el ciclo objetivo de los intercambios entre su organismo y su medio ha sido interrumpido, y el deseo no tiene su sentido primario sino en función de ese ciclo. Esta es una etapa mucho más tardía, cuando (por el trabajo social y la técnica) adquiere una independencia por lo menos relativa respecto de su medio, en que su deseo aparece como subjetividad y el mundo exterior con sus objetos como *medio* para satisfacer su deseo subjetivo [81].

Hegel considera así esta subjetividad del deseo como un origen real, como un punto de partida, mientras que ella es un resultado, un momento de una evolución ya prolongada. Esta inversión está en el principio de toda inversión idealista: poner al comienzo lo que está al final.

Esta primera inversión acarrea todas las otras: la actividad, el trabajo, por el cual el hombre se asimilará la naturaleza entera, le conferirá una forma humana, que estará desde el comienzo separada de sus condiciones materiales, no es más que un trabajo abstracto, un momento aislado del trabajo real, el único momento espiritual de ese trabajo [82]. La restauración del todo a partir del momento aislado, abstracto, aparecerá como una operación puramente espiritual. Es la exteriorización de la autoconciencia la que establecerá la materialidad.

Repítese la inversión en lo que concierne al desarrollo y enriquecimiento incesante del deseo: precisamente porque en *principio*, como ser social y por su trabajo social, el hombre ha transformado su propio medio, ha creado nuevos objetos y con ello nuevas necesidades que lo transforman y constantemente dejan atrás el horizonte de sus deseos. Aquí Hegel invierte la historia real: comprueba esta infinitud real del deseo para deducir de allí la necesidad del desdoblamiento de la autoconciencia y del reconocimiento, vale decir, en definitiva, de la realidad social del hombre y su conciencia. Aun en esto, toma el resultado como si fuera origen.

A despecho de esta inversión de la historia real de la autoconciencia, inversión que conduce a la mistificación idealista, Hegel ha descubierto algunos de los momentos esenciales de esta génesis.

La etapa siguiente lo ilustra de manera sorprendente. Después de haber establecido la necesidad del "desdoblamiento" de la autoconcien-

[81] Ver a este respecto el estudio de Tran Duc Thao, *Le noyau rationnel dans la philosophie hégélienne.*

[82] "El único trabajo que Hegel conoce y reconoce, es el trabajo espiritual abstracto... Para Hegel el ser humano, el hombre = autoconciencia", C. Marx. *Manuscrits de 1844*, t. VI, ps. 70 y 72.

Lukacs adjudica a Hegel la idea que la conciencia nace del trabajo, lo que significa atribuirle una tesis marxista; ya que Hegel no plantea respecto del trabajo, el problema de la génesis de conciencia, que ya había alcanzado un alto grado de desarrollo cuando interviene el trabajo en la *Fenomenología.*

cia, y del "reconocimiento", Hegel busca la ley de desarrollo de esta conciencia, vale decir, la manera en que ella superará la nueva oposición que surge con ese desdoblamiento.

En los tanteos de su juventud pensó por un momento que esa superación, mediante la cual la vida encuentra su unidad, podría realizarse a través del amor. Pero la experiencia histórica demostró a Hegel que la conquista de la unidad de la vida pasaba por un camino más difícil: el de la separación, del desgarramiento, del conflicto. En el Prefacio de su *Fenomenología* Hegel formula esta nota autocrítica: "La vida de Dios y el conocimiento divino bien pueden ser expresados como un juego del amor consigo mismo; pero esta idea desciende hasta lo edificante y aun llega a la insipidez cuando en ello está ausente lo serio, el dolor, la paciencia y el trabajo negativo" [83]. No se llega a la vida unitiva del amor sino por el combate.

Las dos autoconciencias, como en la etapa anterior las dos fuerzas, se implican y se oponen a la vez: una limita a la otra resistiéndola. Tal reciprocidad representa una lucha a muerte, pues el ser para sí, exige en su pureza la supresión de toda alteridad.

Para cada una "presentarse a sí misma como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo de ser objetivo... en mostrar que no se está adherido a su vida" [84]. Lo que distingue al hombre del animal es que aquél no sólo está movido por el apetito de conservar su vida, sino que puede aceptar y querer el sacrificio de su vida precisamente para conservar en ella la plenitud de su sentido y de su realidad. En esta dialéctica hegeliana existe una trasposición filosófica de la máxima evangélica: el que quiera salvar la vida la perderá y sólo aceptando el riesgo de perderla la salvará: "Únicamente con el riesgo de nuestra vida conservamos la libertad, comprobamos que la esencia de la autoconciencia no es *el ser*... No se trata de su hundimiento en la expansión de la vida... El individuo que no ha puesto su vida en juego bien puede ser reconocido como *persona*; pero no ha logrado la verdad de este reconocimiento como reconocimiento de una autoconciencia independiente" [85].

La lucha permite que cada uno de los adversarios, al poner su vida en peligro, se afirme como si estuviera por encima de la vida, por encima de la animalidad de su existencia natural empírica.

En esta prueba crucial se producirá un desdoblamiento: los dos momentos de la autoconciencia se escindirán. Uno de los dos antagonistas dirige el combate hasta correr riesgo de muerte y así se afirma como pura autoconciencia. El otro teme la muerte: esta conciencia "experimentó angustia por la integridad de su esencia, pues ha sentido

[83] *Phénoménologie*, p. 18.
[84] Ibíd., I, p. 159.
[85] *Phénoménologie*, p. 159.

miedo ante la muerte, ante el amo absoluto. En esta angustia se ha aniquilado íntimamente, ha temblado en sus propias profundidades y ha vacilado en ella todo cuanto estaba firme" [86].

El primero se convirtió en Amo, pura autoconciencia, el otro en Esclavo, quien ha reconocido en el Amo la autoconciencia, pero permaneció unido a la vida como tal; depende a la vez del Amo y de la vida, de las cosas. Está encadenado a esta naturaleza de la que no pudo abstraerse en el combate.

¿Cómo se desarrollarán estos dos momentos de la conciencia?

El Amo se servirá del esclavo como si fuera su propio cuerpo, para transformar la naturaleza, para trabajar. Ya no tiene entonces relaciones con la naturaleza más que por el intermediario, por la mediación del esclavo. El Amo ha perdido toda relación propiamente humana con la naturaleza: ya no le impone una forma propia para satisfacer sus necesidades por el trabajo, no tiene más que gozar sin transformarla, como hace el animal. El desarrollo de esta conciencia del Amo se halla así detenida. "La actitud del Amo, escribe acertadamente Kojève [87], es una «impasse» existencial... El Amo combate como hombre (por el reconocimiento) y consume como un animal (sin haber trabajado)... No puede superar el estadio (del deseo) porque es ocioso. Puede *morir* como hombre, pero sólo puede vivir como animal."

La gran vía del desarrollo del hombre y su conocimiento pasa por la conciencia del esclavo.

El esclavo ha elegido vivir. Pero cuando experimentó miedo ante la posibilidad de la muerte, entrevió su posible desaparición, la fragilidad y la insuficiencia del mundo natural, y por ello tomó conciencia de sí. Es un comienzo de liberación.

El trabajo es la segunda etapa de esta liberación. Al chocar con el objeto el esclavo explora su estructura, y su trabajo es el origen de toda ciencia. Este paciente y doloroso hallazgo de la naturaleza y la complejidad de sus leyes permitirá que sólo la conciencia se descubra a sí misma y se reconozca plenamente. Transformar la naturaleza modelándola para imponerle el sello humano, es exteriorizar al hombre, es hacer pasar, mediante el trabajo, el sujeto al objeto. "El trabajo forma" [88] la naturaleza y exterioriza al hombre.

"La mayor importancia de la *Fenomenología* de Hegel y su resultado final —la dialéctica, la negatividad en tanto que principio motor y creador— radica en que Hegel considera la autoproducción del hombre como un proceso...; en que concibe la esencia del trabajo y ve en el hombre objetivo, en el hombre verdadero porque es real, el resultado de su propio trabajo. La relación real, activa del hombre con-

[86] Ibíd., p. 164.
[87] *Kojève, Introduction a la lecture de Hegel*, p. 55.
[88] Ibíd., p. 165.

sigo mismo como ser genérico... —es decir, en tanto que ser humano— no es posible sino porque el hombre exterioriza realmente a través de la creación todas sus fuerzas genéricas —lo que en su momento sólo es posible por la acción conjunta de los hombres, únicamente como resultado de la historia—, tal relación se comporta a su respecto como ante los objetos, lo que del mismo modo sólo es posible en forma de alienación" [89].

Al mostrar que todo progreso en la liberación del hombre pasa por la conciencia del esclavo, Hegel destaca que la formación del hombre se realiza por el trabajo y que finalmente, no es el amo —quien goza y hace la guerra—, sino que el que trabaja es el verdadero creador de la historia. Pues el trabajo no transforma sólo el mundo natural sino que transforma, o más bien forma al Hombre mismo. En la *Fenomenología*, el objeto y el sujeto se desarrollan correlativamente.

Asimismo Hegel ha visto que las relaciones del hombre y la naturaleza pasan por las relaciones entre los hombres.

En efecto, Hegel reduce todas las relaciones sociales entre los hombres a relaciones espirituales y también presenta invertidos sus hallazgos: si hemos de dar crédito a ello, el esclavo es esclavo porque tiene mentalidad de tal, mientras que el espíritu servil es fruto de la esclavitud. El orden histórico está invertido una vez más y el resultado es: el espíritu servil está tomado como origen y esto es lo que conduce a Hegel a concebir el momento del nacimiento de la esclavitud, progreso decisivo en la historia de la humanidad y en el desarrollo del espíritu humano, en forma de "robinsonada", de enfrentamiento entre individuos. Ello implica pesadas consecuencias morales y sociales: la glorificación de la guerra y su eterna necesidad para exaltar la grandeza humana [90], y la justificación de la esclavitud (y con ella, de todas las formas de opresión social) puesto que la situación del amo y la del esclavo dependen de la virtud de uno y la indignidad del otro. Las relaciones reales de clase quedan reemplazadas por nexos puramente espirituales.

"La *Fenomenología* de Hegel, a pesar de su defecto especulativo original, provee en muchos puntos, los elementos de una característica real de las condiciones humanas" [91].

Merced al trabajo emerge y progresa el pensamiento.

El pensamiento es en efecto la unidad de dos momentos de la autoconciencia: el de la pura autoconciencia y el de la forma que la autoconciencia imprime a las cosas por el trabajo. "No ser objeto en sí mismo como *yo abstracto* sino como yo que al mismo tiempo tiene el valor del *ser-en-sí*, o se comporta respecto de la esencia objetiva de tal

[89] C. Marx, Manuscrits de 1844, *Editions Sociales*, p. 132.
[90] Ver *Philosophie du droit*, parág. 324.
[91] C. Marx, *La Sainte Famille*, t. III. p. 93.

manera que posea el valor del *ser-para-sí* de la conciencia para la cual ella es, esto es lo que significa *pensar*" [92].

Este pensamiento en el cual el ser en sí está unido al ser para sí es a la vez voluntad. Éste se manifiesta entonces como libertad.

En la decadencia de la Ciudad antigua, cuando se rompe la armonía de la naturaleza y el espíritu, del individuo y de la sociedad, el hombre trata de escapar del caos refugiándose en este pensamiento liberador elevándose por encima de lo real. Esta es la actitud del estoicismo: "Su aspiración propia es ser libre, tanto en el trono como entre cadenas, en el seno de toda dependencia en cuanto a su ser determinado singular; su designio consiste en conservarse en esa impasibilidad sin vida que fuera del movimiento del ser determinado, del actuar como del padecer, siempre se ampara en la simple esencialidad del pensamiento" [93].

Hegel destaca que una doctrina semejante "solamente podría surgir en un tiempo de temor y esclavitud universales" [94], como un intento de evasión del pensamiento.

El esclavo trata de conciliar el ideal de la libertad con su servidumbre. Se crea la ilusión de escapar de sus cadenas elaborando una idea abstracta de la libertad: identifica la libertad con el pensamiento.

El pensamiento estoico, como el de Kant, permanece exterior a las cosas; planea por encima de aquél. El pensamiento estoico es "el concepto de la libertad y no la misma libertad viviente" [95]. Esta libertad abstracta no es más que la ilusión de la libertad.

Cuando ese pensamiento, simple negación del mundo de las relaciones determinadas, en lugar de replegarse sobre sí mismo como el pensamiento estoico, choca con el detalle de las cosas, se torna escéptico: "Es la experiencia efectivamente real de lo que es la libertad de pensamiento; esta libertad es *en sí* lo negativo" [96].

También el escéptico vive en la ilusión: cree destruir el mundo exterior, pero siempre en el pensamiento, diciendo no a todo. El escepticismo aisla en la dialéctica el momento negativo.

Actuar es negar lo dado. El escéptico ocupa en ello todo su pensamiento.

Mas tal actitud es contradictoria: el escepticismo proclama la libertad y la grandeza del pensamiento pero permanece sumido en una realidad que no termina de negar. Es un vano intento de pretender aislar la negatividad de la totalidad, de proclamar la vanidad del mundo y mientras a todo dice *no* se adhiere a él por cada una de sus acciones.

No podemos estar simultáneamente más allá de la vida e inmersos

[92] *Phénoménologie*, I, p. 168.
[93] *Phénoménologie*, I, p. 169.
[94] *Phénoménologie*, I.
[95] Ibid., p. 170.
[96] Ibid., p. 171.

en ella [97]. Esta autoconciencia es entonces dual y contradictoria. La toma de conciencia de esta contradicción y la explicación o la justificación de esta contradicción entre la idea de libertad y la realidad del sometimiento, no ha podido ser superada por el estoicismo sólo pensando la idea de libertad, así como tampoco lo logró el escepticismo con negar en el pensamiento la realidad de la esclavitud.

También el cristianismo es una ideología de esclavo, pero de un esclavo que no procura ocultar la profunda contradicción de su existencia ni refugiándose en el pensamiento, ni negando la realidad. Considera que esta contradicción es ineludible porque está implicada en la eterna condición humana.

Pero existe un "más allá", otro mundo que no es natural, sino sobrenatural, donde es posible la libertad, pero fuera del mundo sensible.

"La autoconciencia, que alcanza su apogeo en la figura de la conciencia infeliz, fue sólo el dolor del espíritu en lucha por elevarse de nuevo a la objetividad y no la alcanza. La unidad de la autoconciencia singular y de su esencia inmutable, unidad hacia la cual se dirige esta autoconciencia, permanece entonces *más allá* de sí misma" [98].

Así analiza Kojève el momento del cristianismo y sus consecuencias: "Ninguna necesidad, pues, de luchar contra el Amo, puesto que ya se es libre en la medida en que se participa del Más allá, por la intervención del Más allá en el mundo sensible. Ninguna necesidad de luchar para hacerse reconocer por el Amo, puesto que lo reconoce Dios. Ninguna necesidad de luchar para liberarse en este mundo, trivial y desprovisto de valor tanto para el cristiano como para el escéptico... el esclavo cristiano no puede afirmar su igualdad con el amo si no admite la existencia de «otro mundo» y de un Dios trascendente. Empero, ese Dios es necesariamente un amo, y un Amo absoluto. El cristiano sólo se libera entonces del Amo humano sometiéndose al Amo divino" [99].

El cristianismo ha triunfado, en la descomposición de la ciudad antigua, porque el desprendimiento del individuo de todos los lazos naturales con la sociedad (la "alienación" de la sociedad), es más radical aún que en el estoicismo y en el escepticismo.

Cuando la conciencia del amo y la del esclavo dejan de ser una sola conciencia, "esta conciencia infeliz escindida en su interior" [100], opone en sí misma al amo y al esclavo.

Es una conciencia fundamentalmente religiosa en la que Dios es el Amo y el hombre el Esclavo.

97 "El estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, aunque opuestos, llegan no obstante al mismo resultado, es decir, tornan indiferente el espíritu en sí respecto de todo lo que representa la realidad" (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 290).

98 *Phénoménologie*, II, p. 203.

99 Kojève, *ob. cit.*, ps. 182-183.

100 *Phénoménologie*, I, p. 176.

Esta oposición es particularmente brutal en el judaísmo en donde el Dios trascendente es lo infinito al que no puede unirse el hombre sino separándose radicalmente de lo finito.

Existe una separación absoluta de la conciencia en sí misma: "Lo primero inmutable es para ella sólo la esencia extraña que condena la existencia singular" [101]. Eso es lo que Hegel llama el reino del Padre.

Con el cristianismo, por mediación de Cristo, "lo inmutable adquiere un aspecto sensible" [102]. La encarnación realiza la unidad de lo Universal y lo Singular. La subjetividad adquiere un valor absoluto. Ya no se considera al Yo finito insignificante ante una trascendencia abrupta. Entonces comienza el reino del Hijo.

Por consiguiente, la unión con Dios puede vivirse tratando de unirse con Dios sólo a través de Cristo, huyendo del mundo. Pero 'el Cristo está muerto; ha muerto pero se eleva al cielo y está sentado a la diestra de Dios y sólo así es espíritu" [103].

Ese tema central: Dios ha muerto, que dirige toda la trayectoria del pensamiento hegeliano, orienta la dialéctica del desarrollo de la autoconciencia.

El intento de llegar a Dios huyendo del mundo para unirse a Cristo está condenado al fracaso. Desde el momento que se busca abrazar a Cristo, sólo se halla la propia particularidad, su tumba vacía. "La esperanza de devenir uno con él debe necesariamente continuar siendo esperanza, vale decir, que no se cumpla ni se presente" [104]. Lo absoluto no puede captarse en una presencia sensible.

La aceptación del mundo, de un mundo que ha sido santificado por la Encarnación donde toda cosa es "imagen" o signo de Dios, no admite tampoco la reconciliación de la conciencia consigo misma. Al actuar en el mundo, el cristiano atribuye a Dios el principio de su acción. Una vez más la conciencia no coincide con su esencia: su actividad permanece siendo singular y su comunicación insuficiente.

No queda más que un camino: el abandono de la voluntad singular, el del ascetismo por el que el cristiano trata de liberarse de la singularidad.

Tentativa contradictoria y condenada al fracaso, pues la superación de la finitud no se realiza sino por la muerte. La particularidad subsiste, pues, aun en la voluntad de renunciar a ella, y la voluntad misma no puede sino tornar más doloroso el sentimiento de la separación de Dios y la imposibilidad de unirse con El.

Esta triple frustración prueba la vacuidad de los esfuerzos en pro-

[101] *Phénoménologie*, I, p. 179.

[102] Ibíd., p. 180.

[103] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 296. Ver también: *Phénoménologie*, II, p. 261: "Dieu est mort", y en especial: *Philosophie de la religion*, III parte: "La religion absolue".

[104] *Phénoménologie*, I, p. 180.

cura de la salvación en una trascendencia que agrava el dualismo del en sí y del para sí.

Un sólo camino subsiste: el de la reconciliación con la tierra.

"Para la conciencia infeliz, el ser en sí está más allá de ella misma" [105]. La conciencia no puede liberarse de la desdicha si no elimina esta trascendencia.

El advenimiento de la razón es el momento en que el hombre renuncia a buscar un en sí trascendente en la autoconciencia, en que deja de huir del mundo.

Es, pues, en el mundo donde se encuentra la autoconciencia. Históricamente, dice Hegel, aparece en el Renacimiento en contra de la Edad Media cristiana, la idea que la razón humana es coextensiva a la realidad entera, "ese anhelo *más allá* del espíritu, ese deseo apasionado del hombre de conocer *su tierra*" [106].

Con la Revolución Francesa triunfó esta idea.

Con ella se afirma la exigencia de una síntesis del ser y del pensamiento, del en sí y del para sí, de la conciencia y de la autoconciencia. Esta síntesis es la Razón.

"La Razón es la certeza que tiene la conciencia de ser toda realidad" [107]. Pero la Razón, unidad del pensamiento con su objeto, de la conciencia con la autoconciencia, sólo puede realizarse cuando este pensamiento y esta autoconciencia no son individuales sino universales.

El idealismo de la Razón no puede entonces ser el idealismo subjetivo de Kant o de Fichte, sino un idealismo objetivo.

Para el cristianismo, el Espíritu es el creador de todas las cosas, mas un espíritu universal. En la Iglesia el cristiano de alguna manera hace la experiencia de este Espíritu universal. El idealismo, tal como lo concibe Hegel, conserva esta concepción del Espíritu y esta concepción de la universalidad, pero supera el punto de vista de la trascendencia, vale decir, supera allí "la alienación" religiosa: "El ser determinado inmediato que surge del dolor de la razón (la conciencia infeliz) y sus representaciones particulares no contienen ninguna religión porque su autoconciencia se sabe o se busca en la presencia inmediata" [108]. El momento de esta "reconciliación de la *autoconciencia* y la Presencia" [109] históricamente corresponde al del Renacimiento por oposición al de la Edad Media.

El idealismo subjetivo es impotente para realizar el tránsito del yo singular al yo universal, primero porque no llega a concebir el yo de otra manera que como yo individual, esto es, como yo inmediato que no es producto de un largo camino de cultura y que no ha sido for-

105 *Phénoménologie*, I, p. 195.
106 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 372.
107 *Phénoménologie*, I, p. 196.
108 *Phénoménologie*, II, p. 203.
109 *Histoire de la philosophie*, parte II, cap. III. Introduction.

mado para asimilar las conquistas de la historia anterior de la humanidad. Tanto que cuando afirma de pronto "la unidad simple de la autoconciencia como si fuera toda realidad" [110], es una inútil pretensión, pues la unidad de la autoconciencia aun está vacía de contenido.

El error fundamental del idealismo, consiste en tomar como punto de partida lo que en realidad es un resultado.

La Razón no es la pura identidad consigo misma. Para ser coextensiva a lo real, o mejor, para que contenga en ella todo lo real, debe haber integrado primero todos los conocimientos anteriores de la humanidad, la larga experiencia de su penetración del universo. Sólo entonces tiene un contenido. El movimiento dialéctico que nos ha hecho pasar sucesivamente de este enfoque a la percepción, luego al entendimiento, es decir, la conciencia del mundo exterior, no se ha borrado o anulado por el segundo movimiento dialéctico, el cual reveló la independencia de la autoconciencia por medio de la experiencia del deseo, de la lucha por el reconocimiento y de los dolorosos fracasos del estoicismo, del escepticismo y de la conciencia infeliz [111].

Esta larga serie de negaciones, de contradicciones superadas forman parte del espíritu en vías de realizarse: el espíritu es la historia del espíritu.

He aquí que con el idealismo subjetivo "la conciencia, que es esta verdad, ha dejado atrás ese camino y lo ha olvidado cuando surgió inmediatamente como razón... sólo así ella *asegura* que es por entero realidad" [112].

Este idealismo subjetivo que no ha integrado el momento de la negación, de la determinabilidad, de la diferencia, es decir, toda la realidad natural y social, es un "idealismo vacío" [113], que de manera absolutamente gratuita proclama que todo es *suyo.*

Es lo inverso del escepticismo, es tan pobre y contradictorio como el escepticismo del cual no se distingue más que por aislar en la dialéctica, ya no el momento de la negación desnuda, sino el de la afirmación desnuda por igual. Es esta una conciencia infeliz que ignora su infelicidad y se contenta con un bienestar demasiado fácil.

Para introducir el momento de la diferencia y de la negación en esta unidad, para colmar el yo vacío y alcanzar la Razón en su universalidad concreta, esto es, una razón enriquecida con todo el contenido de la naturaleza y de la historia y consciente de su carácter no individual sino sustancial (social), ella debe superar, en tanto que razón teórica, la exterioridad de la naturaleza y como razón práctica la exterioridad de la sociedad; sólo entonces será toda la realidad y contendrá

[110] *Phénoménologie*, I, p. 199.
[111] Ver resumen de estas dos dialécticas en la *Phénoménologie*, t. I, p. 197.
[112] *Phénoménologie*, I, p. 197.
[113] Ibíd., p. 202.

todo en sí. Sólo entonces el idealismo subjetivo y formal de Kant y de Fichte, será superado por un idealismo concreto, un idealismo objetivo.

El movimiento general del capítulo de "La Razón" en la *Fenomenología del espíritu*, es significativo. No incluye, como en Kant, una crítica de la razón pura y una crítica de la razón práctica con la síntesis hipotética de la crítica del juicio que definió finalmente una actitud estética ante el mundo, sino una dialéctica de la razón teórica, luego una dialéctica de la razón práctica, al término de las cuales el hombre, al apoderarse de la naturaleza y al ser uno con el espíritu de su pueblo, es impulsado a una acción efectiva en el mundo real de la naturaleza y de la historia.

* * *

Esta razón, se busca ante todo en el espejo de sí misma en la naturaleza toda.

Aun ignora que la naturaleza no es sino "la alienación" de sí misma, su "Otro" que asume la apariencia de lo sensible.

"La alegría de esta universal toma de posesión halla también en su propiedad lo Otro extraño que la razón abstracta no tiene en sí misma. La razón sospecha que es una esencia más profunda que no es el yo puro y debe exigir que la diferencia, el ser multiforme, devenga en su yo lo que es suyo" [114].

No tendría sentido aquí reprochar a Hegel el carácter anticuado, en la actualidad, de muchos puntos de su crítica del saber científico, el cual depende en gran medida del estado de desarrollo alcanzado por las ciencias de su tiempo y que evidentemente no era el actual: que Hegel critique una física todavía incipiente que permanece prisionera de cierto formalismo matemático; que rechace la transformación, que conceda una desmesurada atención a la fisiognomía y a la frenología, todo ello es contingente y está superado, como hoy lo está la etapa de la historia de las ciencias a la cual se dirigen tales críticas.

Lo que importa es la concepción de la relación entre el conocimiento científico y el saber filosófico, subyacente en esta crítica.

Cuando Hegel trata de establecer que las ciencias de la naturaleza, al igual que las ciencias humanas no permiten descubrir la unidad de la autoconciencia y de la realidad, fundamenta con vigor que en su época la ciencia no tiene un carácter dialéctico. Lo que permanece vivo no es, pues, la pretensión especulativa de constituir una "filosofía de la naturaleza", anhelo definitivamente superado en la actualidad, sino la notable reflexión sobre el conocimiento científico que contiene ese capítulo [115].

[114] *Phénoménologie*, I, p. 205.

[115] Volveremos a encontrar esta crítica en la *Lógica* y en la *Filosofía de la naturaleza*.

La ciencia revela su impotencia en las tres etapas que recorre entonces: descripción, clasificación, ley (que corresponden a los tres momentos de la conciencia: el "esto sensible", la percepción de la cosa y el entendimiento con sus leyes).

Por el sólo hecho de su contingencia y del carácter efímero y cambiante de lo que designa y pretende inmovilizar, la descripción no tiene en sí ninguna verdad.

La clasificación, con sus jerarquías inmóviles aún cuando los signos característicos que elige corresponden en el pensamiento a lo que en efecto separa y distingue los seres en realidad, es ajena al devenir real.

La ley establece relaciones matemáticas exteriores a las cosas. No expresa "la relación esencial" [116], vale decir, la necesidad interna. Hegel condena aquí lo que hoy llamaríamos la concepción positivista de la ley, simple relación matemática entre dos fenómenos.

Por tanto en cada una de sus tentativas el pensamiento se busca en las cosas: al formular sus hipótesis, al fundamentar la naturaleza de los interrogantes, "afirma en realidad que las cosas no tienen verdad más que como conceptos" [117].

Descripción, clasificación, ley sólo son, pues, momentos abstractos del concepto y sólo con el conocimiento de la unidad orgánica de la vida es como la conciencia encuentra en el corazón de las cosas una imagen realizada de ese concepto: ya se trate de la vida que se ha observado en el desarrollo de un individuo en el que el todo engendra y produce él mismo sus partes; o de la vida que se observa en la unidad o la multiplicidad de las especies, en donde cada individuo no es sino un momento cuya muerte señala la finitud a la vez que revela la infinitud del movimiento que al superar al individuo, realiza la unidad de la especie, todos los momentos del concepto y la necesidad de su encadenamiento hallan aquí su expresión material.

Para superar los momentos anteriores de la conciencia, su abstracción, para alcanzar la necesidad profunda, es menester concebir el universo como un organismo viviente. La noción de finalismo, tal como la concebía Kant, pero simplemente como juicio reflexivo, constituye la promesa de la necesidad real: allí presenta una imagen que en Kant estaba separada de la necesidad de la naturaleza, como un ideal exterior a la realidad.

La idea de finalidad interna, al expresar sólo la necesidad profunda que une al fin con el comienzo en el desarrollo orgánico, es la imagen natural más próxima del concepto.

Mas la observación no puede captar el *tránsito* como tal (de igual modo que en una etapa anterior la percepción de la cosa, al no llegar a

[116] *Phénoménologie*, I, p. 212.
[117] Ibíd., I, p. 206.

aprehender el tránsito de una cosa a otra, la relación entre las cosas, se superaba en el entendimiento que pensaba ese tránsito con el concepto de fuerza). El criterio de finalidad interna reemplaza al movimiento único del vínculo dinámico entre el fin orgánico y la realidad efectiva, por la oposición estática de lo interior y lo exterior y formulará la siguiente ley: "Lo exterior es la expresión de lo interior" [118].

El concepto se reconoce entonces él mismo en la naturaleza orgánica, si bien no para sí, por lo menos en sí: "El espíritu de la Naturaleza es un espíritu oculto; éste no se produce en la forma misma del espíritu: es sólo espíritu para el espíritu que lo conoce; es espíritu en sí, pero no para sí" [119].

La vida tampoco es la Razón, primero porque no es más que en sí, luego porque es únicamente "razón contingente" [120]; no existe vínculo necesario entre los caracteres de una especie animal y el medio que lo rodea, piensa Hegel, que considera al individuo como un sistema cerrado que se reproduce constantemente, sin modificación, no en un movimiento ascendente que crea formas cada vez mejor adaptadas y cada vez más complejas, sino en un movimiento cíclico que reproduce siempre el mismo tipo, sin evolución y sin transformación. "La naturaleza orgánica no tiene historia" [121], proclama Hegel de manera perentoria, admirador no obstante de Diderot y contemporáneo de Lamarck.

Para captar el concepto en su plenitud, el vínculo orgánico de lo universal y lo singular, la "razón observante" no puede atenerse al estudio de la naturaleza viviente, la que limitándose al en sí nos remite al para sí, esto es, a la observación de la autoconciencia, a las ciencias humanas, donde el concepto alcanza el para sí.

En esta nueva etapa resplandecerá la unidad de lo interior y lo exterior. La ley es la "abstracción vacía que no tiene escisión, una escisión que no sería más que el contenido" [122].

Con el estudio del individuo humano, a la vez totalidad orgánica y autoconciencia, "ahora surge en *él mismo* la oposición, y ésta consiste en ser de manera dual; es el movimiento de la conciencia, y el ser fijo de una realidad efectiva fenoménica, de una realidad tal como que ella es en él inmediatamente suya" [123].

En este nuevo campo de la observación, el de la conciencia actuante, el problema consiste en descubrir la ley que exprese la relación entre la autoconciencia y la realidad exterior que se considere como su expresión.

En ello se han esforzado dos falsas ciencias: la fisiognomía de

118 Ibíd., I, ps. 22 y 233.
119 *Lógica de Jena*, Lasson, XVIII, ps. 194-195.
120 *Phénoménologie*, I, p. 245.
121 Ibíd., I, p. 247.
122 Ibíd., I, p. 250.
123 Ibíd., I, 257.

Lavater, y la frenología de Gall, por lo demás, de moda en tiempos de Hegel.

La primera pretende descubrir al individuo a partir de su expresión sensible, de su fisonomía, del tono de su voz, de su mano, etc. Hegel destaca que esto es abstracción pura: el lenguaje, el trabajo, etc., son otras formas de expresión. "Un tal conjunto arbitrario de momentos que son el uno para otro algo exterior no proporciona ninguna ley" [124].

Aun la mano que no es, por consiguiente, tan exterior al destino del hombre, la mano de la que "puede decirse que *es* lo que el hombre hace" [125], como conjunto del cuerpo no es más que una de las expresiones del individuo. Es arbitrario separar este aspecto de otro que es el sello que el individuo imprime sobre el mundo, el conjunto de sus obras.

Por otra parte, aunque esta expresión corporal fuera una expresión completa del *interior* del individuo, sólo expresaría cuanto más, el balance de su pasado, de un pasado que cada nueva acción puede desmentir o por lo menos transformar. Cada nueva decisión volverá a poner en tela de juicio la pretendida expresión de lo interior a través de lo exterior.

Aquí tropezamos con una de las consecuencias de la oposición abstracta de lo interior con lo exterior, de la intención y la obra [126].

Por otra parte, esta "expresión" al no resumir más que el pasado deja escapar lo propio de la autoconciencia, que consiste precisamente en la superación, la anticipación; sólo retiene las huellas del hombre y no de sus proyectos.

"La oposición en que termina esta observación es la oposición entre lo práctico y lo teórico" [127].

Aquí converge el tránsito de la dialéctica de la razón teórica a la dialéctica de la razón práctica, pues "el verdadero ser del hombre es más bien su accionar" [128]. No es la razón observante, es la razón práctica, la acción que nos conducirá a la completa toma de conciencia de la Razón.

Esta demostración tiene mayor validez para la frenología que pretende descubrir la individualidad en la conformación del cráneo, de una cosa inerte y muerta, aun más abstracta que la cara o la mano: "Hay que considerar como una negativa completa de la razón el intento de hacer pasar un hueso por el *ser determinado efectivo* de la conciencia" [129]. Decir que "el espíritu es un hueso" [130], es el colmo del desacierto de la razón observante.

124 Ibíd., I, p. 260.
125 Ibíd., I, p. 261.
126 Ver I, p. 265.
127 I, p. 264.
128 I, p. 267.
129 Ibíd., I, p. 280.
130 Ibíd., I, p. 284.

Semejante aberración, semejante forma extrema de "alienación" del espíritu en un cosa muerta, involucra su contrario: la razón que renuncia a reconocerse en una cosa muerta y trata de descubrirse en la acción.

Esta forma moderna, renovada, de la "autoconciencia infeliz ha alienado su independencia y lucha hasta convertir en una cosa su sér-para-sí" [131].

Esta suprema alienación produce un trastrocamiento del por al contra. Un destello de esta unidad de la razón y del ser concebido en forma de monstruosa unión: "La razón, que esencialmente es el concepto, se escinde de manera inmediata en sí misma y su contrario, en una oposición que por lo mismo se suprime también de manera inmediata" [132].

El fracaso de la razón teórica nos remite a la prueba de la razón práctica.

* * *

La Razón no puede encontrarse a sí misma en el conocimiento: aun la observación científica la deja en presencia de un "dato". No es posible encontrar el Yo en la exterioridad de la cosa sino en la obra, en el producto de su propia actividad. La autoconciencia no puede entonces reconocerse en un objeto independiente de ella: no puede afirmarse sino "en la duplicación de la autoconciencia y en la independencia de las dos autoconciencias" [133]. La autoconciencia se afirma en lo que *hace*.

Mas no hace sola lo que hace. Todo en el mundo es obra, pero no la *mía*.

"Es en la vida de un pueblo, en verdad, donde el concepto de actualización de la razón autoconsciente adquiere su perfecta realidad... Lo que el individuo hace *es* el genio universal, las costumbres de todos" [134].

Pero "sólo *en sí*... es como la vida de un pueblo libre es el orden ético real" [135].

¿Cómo tomará conciencia de ello el individuo?

La felicidad consiste en "ser en la sustancia" [136], es decir, en tener conciencia que el para sí es uno con la naturaleza y la sociedad, en

[131] *Phénoménologie*.
[132] Ibíd., p. 286.
[133] Ibíd., p. 288.
[134] Ibíd., ps. 290-291. Este es uno de los temas que retomará Marx demostrando concretamente que "la conciencia es un producto social" y que "la riqueza espiritual del individuo depende por entero de la riqueza de sus relaciones sociales" (*Idéologie allemande*, VI, ps. 169 y 181).
[135] *Phénoménologie*, I, 293.
[136] *Phénoménologie*, I, 295.

identificar nuestra propia obra con la del espíritu universal que las ha creado.

El individuo no alcanzará esta felicidad sino después de la trágica derrota de todas las tentativas por realizar de manera *inmediata* esta unidad: deseo de goce desmedido, demanda del corazón que quiere imponer su ley al mundo, virtud que se subleva contra el curso del mundo.

El primer episodio de esta "conquista" de la felicidad que emprende el individualismo es la búsqueda del placer. El *Fausto* de Goethe es su paladín: éste trata de hallar en el placer sensible la unidad inmediata con el ser al cual aspira.

El "espíritu de la tierra" [137] lo conduce al fracaso: "Su experiencia ingresa como contradicción en su conciencia" [138]. Pues la singularidad del individuo al no tornar sus deseos sino hacia realidades sensibles cuya naturaleza es devenir y perecer, tropieza con esta ley del devenir y del perecer como contra un destino inexorable. Lo que quiere y cree abrazar se le escapa sin cesar: "Tomaba la vida, pero así más bien captaba la muerte" [139]. Se convierte en esclavo y víctima de esta necesidad exterior. Esta necesidad, cuya experiencia acaba de realizar a sus expensas, él se ve llevado a hacerla suya a fin de proseguir en pos de la felicidad, sin por eso salir de lo sensible. Pero investigará dentro de sí mismo tanto esta sensibilidad como esta ley necesaria: eso será "la ley del corazón".

Este nuevo ideal es siempre individualista: el héroe romántico no concibe la felicidad más que como desarrollo de su yo individual. "Busca su placer en la presentación de la excelencia de su propia esencia y en el producto del bienestar de la humanidad" [140].

Mas tal ambición es contradictoria: la singularidad sensible del corazón no puede ser ley universal. El bandido generoso y componedor de entuertos, como Karl Moor de *Los Bandidos* de Schiller, en el cual piensa Hegel, entra en conflicto con todos los otros cuyas aspiraciones no son como las suyas: la ley del corazón, "no tiene más que la forma de la universalidad" [141]. Nuestro héroe choca al mismo tiempo con un orden social que considera artificial y con todos aquellos que no encuentran realizada en su ley la ley de su propio corazón.

Esta contradicción de "la singularidad que pretende ser universal" [142] arroja al individualista a su propia individualidad y lo aisla. Su término lógico es la locura, en medio de la hostilidad de todos.

Igual que Sócrates al escuchar la prosopopeya de las *Leyes*, "el

[137] Ibíd., I, p. 298.
[138] Ibíd., I, p. 299.
[139] Ibíd., I, 301.
[140] Ibíd., I, p. 304.
[141] Ibíd., I, 306.
[142] *Phénoménologie*, I, 309.

corazón hace entonces la experiencia de su yo, como algo que no es efectivamente real" [143].

Cuando se torna consciente de esta contradicción, se sorprende en el otro extremo: "La ley es esencial, y lo que debe ser suprimido es la individualidad" [144].

Una abstracta virtud se opone al curso del mundo. Es la experiencia del caballero de la virtud, Don Quijote, y también la del formalismo kantiano que descansa sobre "su propia fe en la unidad originaria de su designio y de la esencia del curso del mundo" [145].

Mas en su lucha contra las vueltas del mundo, ese caballero de la virtud abstracta en el caballero de la triste figura, condenado por anticipado a la derrota, pues está incurso en una contradicción fundamental. "Es el combatiente cuya única función en la lucha es la de conservar su espada inmaculada" [146].

En su crítica contra Kant, Péguy dirá más tarde, con la misma ironía, que el idealismo tendría las manos limpias si tuviera manos. En efecto, luchar contra el curso del mundo es, para esta virtud formal, asegurar su propia derrota puesto que sólo es exigencia de pureza y ella está segura de perderla en el combate. Es inútil semejante alzamiento contra el curso del mundo; es la abstracción del alzamiento.

Los sucesivos fracasos del individualismo llevan a esta conclusión que sólo en la sociedad el individuo puede realizarse y alcanzar la felicidad.

En Hegel asistimos a una reconciliación del individuo con la sociedad: "A través de su lucha la conciencia ha realizado la experiencia que el curso del mundo no es tan malo como parece... el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal" [147].

"Esta razón de su realidad, cierta en sí y para sí, de ahora en adelante ya no busca producirse sólo *como finalidad en oposición* a la realidad efectiva" [148].

Al superar el individualismo, el hombre toma conciencia que en la acción se realiza la unidad de la subjetividad y la objetividad, que en ella se conjugan la universalidad del en sí y la individualidad del para sí.

La negatividad, que es determinación y particularidad en el ser se unifica con la negatividad propia de la acción, que es universal.

Dentro de esta compenetración de la individualidad y el ser, el hombre actúa como "ser genérico", según dirá Marx en sus *Manuscritos de 1844*. Cada acción verdadera, cada obra, es "actuación de todos y

[143] Ibíd., I, p. 310.
[144] Ibíd., I, p. 312.
[145] Ibíd., I, p. 315.
[146] Ibíd., I, p. 317.
[147] Ibíd., I, p. 320.
[148] Ibíd., I, p. 322.

de cada uno, es la esencia que es la esencia de todas las esencias, la esencia espiritual" [149].

Hegel dirá por su parte como Goethe: Al comienzo era la acción. Mas no la acción en general, en definitiva la acción abstracta, ineficaz, que por su misma generalidad ya no es acción sino pensamiento de la acción, en los héroes románticos o en los utopistas, sino la acción limitada y precisa por la cual el individuo participa, a través de su obra, en el desarrollo de lo universal.

Esta inserción de la particularidad en la universalidad como uno de sus momentos no se opera con facilidad.

Esta totalidad social está desgarrada por contradicciones, y con el nombre de "reino animal del espíritu", Hegel nos ofrece en su lenguaje abstracto, que Marx y Engels tan concretamente descifraron, una bellísima descripción de la selva de competencias en la sociedad capitalista, burguesa y las contradicciones en que vive. "Los momentos de ese todo, como momentos separados, caen fuera de la Cosa misma, y uno fuera de otro; y como todo, está presentado sólo en modo exhaustivo, por la alternancia escindente de exponer y retener para sí" [150]. Esta manera de definir las relaciones de la conciencia individual en el todo, en la sociedad en su conjunto, resultaría difícilmente inteligible si no se conociera el origen económico de las reflexiones filosóficas de Hegel. Éste eleva al concepto filosófico el análisis de la mercancía efectuado por los economistas ingleses: la oposición del valor de uso, de la objetividad natural de la mercancía, vuelta hacia el individuo, y del valor de cambio, de la objetividad social de esta misma mercadería, que de hecho es una realidad extraña al individuo. "La alternativa escindente de exponer y retener" asume aquí su significación concreta y viva.

La fuente de esta alienación se halla en el trabajo mismo, y Hegel lo presintió con el nombre de "astucia de la razón". Hegel traspone en primer término una de las ideas originarias de Adam Smith: "El trabajo del individuo para sus propias necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como una satisfacción de sus propias necesidades personales, y el individuo sólo alcanza la satisfacción de sus necesidades personales merced al trabajo de los otros. Así como el hombre singular en su trabajo *singular*, realiza ya un trabajo *universal*, pero *sin que tenga conciencia* de ello, de igual modo realiza el trabajo universal como su propio objeto del cual ahora es consciente; el todo deviene, *como todo*, su obra por la que se sacrifica, y así él mismo adviene de ese todo" [151]. Este texto es la clave de la última parte y quizá, de toda la *Fenomenología del espíritu* porque describe concretamente la relación que Hegel concibió entre el individuo y el todo, y la realización de su unidad que es el objetivo final de la *Fenomenología*.

[149] Ibid., I, p. 342.
[150] Ibid., I, 340.
[151] *Phénoménologie*, I, p. 291.

Hegel considera, según la tradición burguesa de Hobbes, Helvetius y los economistas clásicos de Inglaterra, que el comportamiento del hombre está gobernado por la satisfacción de intereses estrictamente individuales. En efecto, la sociedad capitalista está fundada en la propiedad privada y en la actividad privada, egoísta, del hombre. Hegel tiene plena conciencia de ello, pero no obstante cree que tal actividad egoísta desemboca en fines universales. Esto es lo que él llama la "astucia de la razón": la necesidad profunda de eso que cada uno hace egoístamente está oculta, de alguna manera actúa a espaldas del individuo que no tiene conciencia de ello: "La individualidad del curso del mundo bien puede imaginarse que actúa sólo para sí o de manera egoísta, mas es mejor de lo que ella cree, al mismo tiempo que su operación es en *sí*, una operación universal. Cuando actúa con egoísmo, simplemente no sabe qué hace; y cuando la individualidad asegura que todos los hombres actúan egoístamente, sólo afirma entonces que todos los hombres carecen de conciencia de lo que hacen" [152].

A la vez existe allí una descripción profundamente justa y una ilusión. Es incuestionable que así suceden las cosas en la sociedad burguesa en la que el interés privado es el motor de la vida económica y social. Bien es la historia el producto de la actividad de los hombres, pero de hombres que al actuar en forma aislada, egoísta, no tienen conciencia del resultado de sus acciones [153], no tienen conciencia que hacen esta historia en común. También es verdad que si el todo es el resultado de la actividad de todos, ese *Todo* se eleva precisamente por encima de la actividad egoísta de cada individuo como un poder extraño a cada uno de ellos, un poder "alienado".

Mas cuando Hegel extrae la conclusión que ese todo es el espíritu, existe allí un optimismo ilusorio: no es cierto que la selva de los apetitos competitivos en el mundo del capital asegura el sereno despliegue del espíritu.

También Hegel, profundamente realista, y sin tratar de escamotear las contradicciones reales —como sucede con las vulgaridades liberales de economistas burguesas, como Bastiat, que se atienen al optimismo beato de las *Harmonies économiques*— tiende a justificarlas y eternizarlas como momentos necesarios.

Sobre el basamento económico real de esas contradicciones y al

[152] Ibíd., I, p. 320.

[153] "No lo saben, pero lo hacen" (Marx, *Capital*, ps. 83 a 94). "La historia se hace de tal manera que el resultado final se desprende siempre de los conflictos de un gran número de voluntades individuales... existen aquí innumerables fuerzas que se contrarrestan mutuamente... de donde surge una resultante —el acontecimiento histórico— que puede ser considerado como el producto de una fuerza que actúa como un todo, de manera inconsciente y ciega. Porque lo que quiere cada individuo es impedido por otro, y lo que de ello resulta es algo que nadie ha querido" (Engels, Cartas a J. Bloch, del 21 de setiembre de 1890, en *Études philosophiques*, p. 129).

no concebir en las relaciones humanas más que su aspecto espiritual, Hegel elabora una visión trágica de la historia y su progreso, dominado por el mito cristiano del Dios muerto que hace del desgarramiento un momento siempre superado pero siempre renaciente del desarrollo humano.

Al haber llegado al término de la dialéctica del espíritu subjetivo, hemos pasado

—de la cosa a la obra; y

—del yo al nosotros.

Lo que en principio aparecía como *dado* es *producto* en su verdad.

Esta es la obra del espíritu, no del espíritu *subjetivo*, sino del espíritu *objetivo*.

Todas las formas de subjetivismo teórico e individualismo práctico están superadas y, una vez más, Hegel vuelve a la crítica de Kant cuya filosofía considera como expresión espiritual suprema del subjetivismo y el individualismo, para demostrar que es imposible aislar la ley moral de la totalidad histórica concreta, que no existe moral intemporal ni moral individual y que la conciencia moral individual no puede adjudicarse un contenido sino considerándose un momento de la vida de un pueblo.

El Yo ha devenido un Nosotros y el Nosotros un Yo.

"Es en la obra donde un individuo es para la conciencia lo que es en sí, de tal manera que la conciencia para la cual viene al ser en la obra no es la conciencia particular, sino la conciencia universal; en la obra está expuesta la conciencia en general en el elemento de la universalidad [154]."

En esta obra se realiza la unidad del ser y de la autoconciencia; es lo que Hegel llama "la cosa misma" que es "compenetración convertida en objetivo de la individualidad y la objetividad misma".

Al término de la dialéctica del espíritu subjetivo Hegel estableció de esta manera la idea originaria de su sistema: la sustancia es sujeto.

Pero falta abordar otra dialéctica: la del desarrollo de este espíritu devenido objetivo.

"El concepto es a la vez obra de arte inmóvil e historia del mundo" [155].

La verdad alcanzada por el espíritu subjetivo debe seguirse en su desarrollo a través de la historia entera.

El espíritu objetivo

La odisea del espíritu subjetivo termina cuando éste toma conciencia de su unidad con el espíritu objetivo.

[154] Ibid., I, p. 331.
[155] *Realphilosophie*, Lasson, XX, p. 273.

La conciencia individual aprendió que formaba una con la conciencia universal. Este tránsito estaba anunciado desde la primera parte de la *Fenomenología del espíritu*: "Lo que ocurrirá después para la conciencia es la experiencia de eso que es el espíritu, esta sustancia absoluta que en la perfecta libertad e independencia de su oposición, vale decir, de las autoconciencias diversas existentes para sí, constituye su unidad, *un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo*" [156].

Comienza una nueva dialéctica ascendente. El espíritu recorrerá un nuevo ciclo de experiencias: las experiencias de la especie después de las del individuo. Ya no es el individuo el sujeto de ese movimiento, sino la humanidad. "El espíritu es la vida ética de un pueblo... el individuo que es un mundo" [157].

Es estrecho el nexo entre ambos ciclos, y el paralelismo de las etapas en modo alguno es formal.

La pedagogía del espíritu individual descubre su motor secreto: el recorrido de la conciencia a la autoconciencia y la razón estaba preparado y, en cierta forma, dirigido en el individuo por la historia entera de la humanidad que ya había pasado por esas etapas.

El desenvolvimiento objetivo del trascurso de la historia constituyó hasta aquí el fondo histórico y social a partir del cual podía organizarse la iniciación del individuo. La dialéctica de su educación personal estrechaba los contornos y reproducía los momentos de una dialéctica más profunda, la de la historia universal.

El espíritu debe ahora tomar conciencia de esta dialéctica más fundamental, la de la experiencia de la especie, para poder devenir espíritu objetivo.

Este desarrollo objetivo actuante ya en la primera parte de la *Fenomenología del espíritu*, pero que obraba con ignorancia de la conciencia individual, "por detrás", como dice Hegel, sale a luz al presente.

Aquí encontraremos en forma social y objetiva todas las "figuras del espíritu" que se manifestaran en forma subjetiva en el ciclo ya recorrido.

"Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu... Este acto de aislar tales momentos presupone el espíritu y subsiste en él" [158].

A la progresión de las figuras de la conciencia sucederá la progresión de las figuras del mundo que es el fundamento de la primera.

En ese nivel, volveremos a encontrar entonces los mismos estadios: a los momentos de la conciencia, de la autoconciencia y de la razón, corresponden los momentos de la historia humana que los fundan.

Esta segunda parte de la *Fenomenología del espíritu* no constituye

[156] *Phénoménologie*, I, p. 154.
[157] Ibíd., II, p. 12.
[158] *Phénoménologie*, II, p. 11.

una filosofía de la historia pero implica la filosofía de la que ella sólo expresa el aspecto fenomenológico, el de la toma de conciencia.

Hegel no pretende abarcar la totalidad de la historia, sino extraer sólo los grandes cambios y las crisis, los puntos nodales de la experiencia del hombre como especie, las grandes mutaciones de la humanidad.

Los hitos que elige Hegel corresponden a los que retomará en su *Filosofía de la historia* y cuyas características han sido elaboradas en las obras de juventud:

—en primer término, la ciudad griega, unidad inmediata del en sí y el para sí, del individuo y de la sociedad, de la particularidad y del todo. Esta hermosa armonía moral de la ciudad antigua que en su juventud era una especie de paraíso perdido, la edad de oro de la humanidad feliz, ha devenido ahora un momento de la historia: el de la unidad inmediata que corresponde al de la conciencia en el ciclo del espíritu subjetivo;

—el segundo momento es el del mundo romano que resulta de la descomposición y disolución de la ciudad; allí el individuo se afirma para sí mismo y la particularidad al separarse del todo, el todo, el Estado, deviene exterior, trascendente, hostil, "alienado". Es el momento del desgarramiento.

Hegel en su juventud no vio allí más que decadencia y sólo tuvo desprecio para el cristianismo que era su expresión espiritual, para la exaltación burguesa del interés privado que de ello se desprendía. En la *Fenomenología*, este valor absoluto de la particularidad es un momento que es necesario salvar e integrar en una concepción de la totalidad más rica que la de la ciudad griega, que desconocía este valor absoluto de la persona. "La libertad del Yo no ha sido verdaderamente conocida por los griegos" [159]. No puede volverse a la Ciudad antigua: el Estado moderno debe integrar el momento de la subjetividad infinita del cristianismo. Lo mismo que la Razón era la síntesis de la conciencia y de la autoconciencia, el Espíritu no estará "seguro de sí mismo" sino cuando haya constituido una nueva totalidad, ya no inmediata, sino que lleve en sí el momento de lo particular y de la negación.

Esta tercera etapa por la cual el espíritu objetivo concluye el ciclo de su desarrollo, es aquel en que se supera el desgarramiento y se lo conserva como momento. Aquí se hace más grande la diferencia entre la *Fenomenología* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. En ambas obras se hallan con títulos diversos los tres momentos iguales que se llaman en uno: espíritu inmediato, espíritu alienado, espíritu seguro de sí mismo, y en otro: el mundo griego, mundo romano, mundo germánico. Pero la periodización es muy diferente: en la *Fenomenología* la segunda época abarca desde el comienzo del Imperio Romano hasta la Revolución Francesa, y la última, "el espíritu seguro de sí mismo",

[159] Lasson, XX, p. 272.

únicamente está representado por la filosofía alemana. En la *Filosofía de la historia*, el "mundo germánico" comienza con las invasiones del siglo IV y se prolonga hasta la restauración de la monarquía.

Las razones de esta diferencia de presentación nos parecen demasiado evidentes si no nos conformamos sólo con comparar textos en lugar de ubicarlos en el orden de su tiempo. Esbozaremos esta interpretación cuando abordemos el tercer momento.

Por ahora, delinearemos el movimiento general sin analizar en detalle la dialéctica del espíritu objetivo.

El punto de partida es, como en el espíritu subjetivo, la inmediatez, que aquí es la inmediatez de la relación objetiva del ciudadano en la ciudad de la antigüedad griega.

No volveremos a referirnos a "la obra de arte política" que constituye para Hegel la ciudad griega. Ya hemos hecho referencia a ello a partir de sus obras juveniles y su filosofía de la historia. "El todo es un equilibrio estable de todas las partes y cada parte es un espíritu en su elemento original, que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en su interior porque él mismo se halla en este equilibrio con el todo... El reino ético es entonces en su sustancia un mundo inmaculado no alterado por ninguna escisión" [160].

No podría haber en esta totalidad armoniosa particularismo alguno de la necesidad, pues, toda la vida económica ha sido arrojada fuera de la totalidad de los "ciudadanos" y de su ciudad: "La particularidad de las necesidades no es admitida por la esfera de la libertad, sino asignada a una casta esclava" [161].

Pero la sociedad humana no puede pertenecer al orden de la naturaleza, de lo inmediato. El espíritu, sustancia de los individuos, no es un *dato* sino una obra, *un acto*. La unidad del yo y de la sustancia no puede ser inmediata. El primer movimiento, el del espíritu subjetivo lo estableció. El espíritu actuante, la acción, hace aparecer entonces la dualidad de la sustancia y de la conciencia. En este nivel aun, la progresión dialéctica comienza con un desdoblamiento de lo uno: la sustancia "se escinde pues en una esencia ética distinta, en una ley humana y una ley divina" [162].

Ley humana y ley divina son dos momentos de la relación entre el individuo y el todo.

La Ciudad es una comunidad consciente, es la obra del hombre: "El hombre es el que ha dado leyes a las ciudades", dice Sófocles en su *Antígona*. Lo que Hegel traduce a su lenguaje: "La comunidad es el espíritu que es *para sí* cuando se sostiene reflejándose en los individuos, y es en sí o sustancia cuando los contiene" [163]. Tal es la ley humana.

[163] Ibíd., II, p. 16.
[160] *Phénoménologie*, II, ps. 28 y 29.
[161] *Philosophie du droit*, parág. 356.
[162] *Phénoménologie*, II, p. 14.

Pero existe otro lazo entre el individuo y el todo, un lazo primero natural: la familia. Esta relación de naturaleza "subterránea", anterior a la conciencia, como dice Sófocles, y como repite Hegel, es otra forma de participación en el ser. La familia es una totalidad viva cuyos individuos, en la sucesión de las generaciones, no son más que momentos efímeros. La muerte de cada uno de ellos constituye la vida del todo y confiere a esta vida hecha de todos los muertos, una realidad no sólo natural sino espiritual. Pues el momento de la muerte, el momento de la negatividad y de la superación, es el comienzo del espíritu. El culto de los muertos característico en la familia antigua es la expresión simbólica de esta realidad espiritual de la familia. La otra relación del individuo con el todo es la ley divina.

En *Antígona* se desarrolla el conflicto de ambas leyes en las que ninguna, tomada aisladamente, es en sí y para sí: "La ley humana procede en su movimiento vivo de la ley divina, la ley que vale en la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez y del mismo modo vuelve al lugar de donde procede. Por el contrario, el poder subterráneo tiene su efectividad en la tierra; merced a la conciencia deviene ser determinado y actividad" [164].

Lo singular, que no tiene en la ciudad antigua existencia propia sino en la familia [165], en la acción se opone a lo *universal* cuya realización es el Estado. Antígona choca con Creón.

Esta tragedia corresponde al momento histórico en que aparece un primer germen de corrupción en la Ciudad antigua: las leyes morales han dejado de identificarse con las leyes políticas de la ciudad, las leyes de la razón absoluta con las de un tiempo y un pueblo; así piensa Hegel al expresar el choque entre el derecho patriarcal y el nuevo derecho de las ciudades mercantiles. Al derecho patriarcal, que se expresa en la tradición familiar, Hegel lo llama ley divina, pues para él es un criterio constante que la religión establece un nexo directo, inmediato, entre Dios y cada hombre tomado aisladamente, sin pasar por la mediación de lo social y lo político. Esta relación directa de la subjetividad con lo infinito, que según él será el aporte esencial del cristianismo, ya está prefigurada por "la ley divina", la ley subterránea que por la familia, garante de la particularidad, establece un vínculo inmediato entre la conciencia individual y Dios.

No se trata de la pasión que tropieza con un deber, ni un deber con otro deber. Se enfrentan dos derechos y dos "caracteres" a la vez: "La conciencia ética sabe lo que debe hacer y está decidida a pertenecer a la ley divina o a la ley humana" [166].

164 Ibíd., II, p. 27.

165 "El fin propio de la familia, su fin positivo, es lo singular como tal". (Ibíd., II, 19).

166 Ibíd., II, p. 31.

"El derecho absoluto de la *autoconciencia* ética entra en conflicto con el derecho divino de la *esencia*" [167].

La primera fórmula define el enfrentamiento de los "caracteres": cada uno sabe lo que tiene que hacer, vale decir, que no se trata de una pasión ni de un deber abstracto; el personaje forma parte de la ley que lo encarna.

La segunda fórmula define el enfrentamiento de ambos "derechos": uno tiene su recurso en la *esencia*, el otro en la *autoconciencia*, que son dos momentos del ser. "La conciencia ética ha bebido en la copa de la sustancia absoluta el olvido de toda exclusividad del ser para sí, de sus objetivos" [168]. Mas por el sólo hecho de actuar, desciende de su universalidad a la particularidad: "La operación es en sí misma esta escisión, el acto de ponerse a sí mismo para sí mismo y frente a esto poner una exterioridad efectiva extraña... según el contenido, la acción ética tiene en sí el momento de la transgresión" [169], porque la acción implica la particularización, la separación de los dos aspectos del todo, por consiguiente, la posibilidad de su antagonismo y la violación de una de las leyes en nombre de la otra. La tragedia es la experiencia vivida de esta escisión.

La hermosa unidad de la naturaleza y el espíritu, del en sí y el para sí, de la esencia y de la autoconciencia, de la familia y el Estado, de lo particular y de lo universal, queda así desgarrada. "El espíritu consciente de sí mismo ha entrado en lucha con lo inconsciente" [170].

La ley humana, lo universal, destruye y consume el particularismo familiar en el cual expresaba la relación directa inmediata entre el individuo singular y el todo, entre el hombre y Dios, la ley divina.

Históricamente ese movimiento corresponde al de las guerras de las ciudades griegas, las que tuvieron por objeto reprimir los particularismos, en lo interior, y reducir y absorber las otras totalidades individuales, en lo exterior. "Así como al principio sólo desaparecían los penates en el espíritu de *un* pueblo, de igual modo desaparecían ahora los espíritus vivientes *de los* pueblos, a causa de su individualidad, al pasar a una comunidad universal, cuya universalidad simple está privada de espíritu y muerta, y cuya vitalidad es el individuo singular, como singular. La figura ética del espíritu ha desaparecido y en su lugar surge otra" [171].

En este doble movimiento que señala la conversión de las ciudades en imperios, la bella armonía primitiva se ha esfumado. Las dos totalidades vivientes al principio felizmente conjugadas: la familia y el Estado se desintegran. La represión de los particularismos no hace

167 Ibíd., II, p. 33.
168 Ibíd.
169 *Phénoménologie*, II, p. 35.
170 Ibíd., II, 40.
171 Ibíd., II, p. 43.

lugar más que a una polvareda de átomos individuales; la absorción de las ciudades en un imperio convierte al Estado en una totalidad muerta, en una universalidad abstracta con la cual los individuos ya no tienen relaciones vivas.

Históricamente este momento corresponde al del Imperio Romano.

* * *

Este es el mundo del desgarramiento.

Aquello que aparecía a la autoconciencia en su forma suprema, la conciencia infeliz, como lo trágico de la vida, presenta aquí sus raíces sociales históricas: la alienación. La conciencia infeliz es la autoconciencia de un mundo alienado.

Hegel vio en el Imperio Romano la primera forma histórica de la alienación. El poder del Estado se concentra sólo en una persona y los ciudadanos no son más que una masa anónima de átomos. El individuo replegado sobre sus propios intereses, considera el Estado y la totalidad de lo real como un destino trascendente que le es extraño, hostil y alienado.

El tema fundamental de las relaciones entre lo Universal y lo Singular, entre la sustancia y la autoconciencia, entre lo finito y lo infinito, se presenta aquí en una figura histórica concreta.

El individuo aislado tropieza con un destino inexorable, que tiene todos los caracteres de la exterioridad y que no obstante es el producto de su propia actividad. A partir de entonces el hombre vivirá en un mundo dual.

El espíritu subjetivo conoció en el estoicismo esta dualidad del pensamiento aislado, y por lo tanto abstracto, del mundo real.

El espíritu objetivo nos proporciona la clave de esta doctrina al presentar las relaciones sociales y las instituciones correspondientes: lo que concuerda históricamente con la conciencia estoica, según Hegel, es el derecho romano.

En el curso de la decadencia de la Ciudad, desaparece el *ciudadano* y sus relaciones vivas con la ciudad. Lo que a éste sucede en la nueva comunidad sin alma, es el *hombre privado*: "Lo universal fragmentado en átomos que constituye la absoluta multiplicidad de los individuos, es espíritu muerto, es una igualdad en la cual todos valen lo que cada uno como persona" [172].

El derecho romano es la codificación del nuevo estatuto del hombre: no existen lazos vivos entre el individuo y el Imperio. Los individuos se repliegan sobre sus intereses privados, sobre su propiedad, que es la manifestación exterior de su ser, "la esfera exterior para su liber-

[172] Ibíd., II, p. 44.

tad"[173]. El yo sólo deviene objetivo para la propiedad, "la propiedad como existencia de la personalidad"[174].

El ciudadano antiguo era libre porque no oponía su vida privada a la vida pública. Se hallaba cómodo en la totalidad viva de la Ciudad. En el Imperio Romano, que es problema de uno solo, el Emperador, los particulares se desinteresan del Estado que se ha convertido en un mundo aparte, extraño al individuo, que lo domina y no tiene otra existencia objetiva que la de sus propiedades. El derecho no es más que el registro de sus propiedades: derecho y derecho de propiedad son una sola y misma cosa para Hegel, ya que la definición de las relaciones entre las personas no puede realizarse sino por el establecimiento de vínculos entre las propiedades que son la realidad objetiva de las personas.

La persona jurídica tiene la misma abstracción que la cosa, la propiedad que la manifiesta para los otros.

El espíritu se ha vuelto extraño a sí mismo: "El mundo tiene, pues, la determinación de ser una exterioridad, lo negativo de la autoconciencia"[175].

El concepto de persona jurídica queda despersonalizado, vacío de toda realidad humana: como en la doctrina estoica, éste es independiente de las condiciones concretas, es siempre y en todas partes idéntico a sí mismo en su abstracción.

La persona jurídica del derecho romano es el concepto simple de la alienación de la autoconciencia. Los hombres se transforman así en sujetos abstractos del derecho, en "burgueses" únicamente preocupados por sus intereses privados, por su propiedad. El Estado es exterior a ellos, está separado. Esta oposición no cesará de profundizarse y desarrollarse: el poder del Estado, que es lo universal, y la riqueza de los particulares formarán dos mundos separados como el cielo y la tierra.

El individuo aislado no reconocerá ya su obra en esas fuerzas exteriores e irreductibles del poder y la riqueza. Esta totalidad alienada de fuerzas, que por cierto él engendra y de la que se separa, la proyectará como una realidad espiritual fuera del mundo real: creará para sí un mundo espiritual en donde la conciencia estará en relación con su propia esencia, pero en "otro mundo", en un más allá que sólo tendrá la existencia que le confiere la fe. Tal alienación religiosa es el complemento de su alienación jurídica y de su alienación social en general.

El Yo no tiene sustancia sino en su alienación: El todo, tanto como cada momento singular, es una realidad extraña a sí misma. El mundo de este espíritu se escinde en un mundo dual; el primero es el mundo de lo concreto, o del extrañamiento del espíritu; pero el otro es el

[173] *Philosophie du droit*, parág. 41. Ver también *Encyclopédie*, parág. 488.
[174] *Philosophie du droit*, parág. 51. Ver también *Encyclopédie*, parág. 490.
[175] *Phénoménologie*, II, p. 50.

mundo cuyo espíritu al elevarse por sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia" [176].

La alienación es doble: en las relaciones sociales y en la conciencia. Por una parte, la esencia sin existencia, por la otra la existencia sin esencia.

Esta disociación perdura, según Hegel, hasta la Revolución Francesa: "Entonces tanto el reino de la fe como el del mundo real se desmoronan, y esta Revolución produce la Libertad absoluta" [177].

Sólo a partir de esta Revolución la alienación puede ser superada, es decir, el cielo y la tierra —según una expresión que con frecuencia se repite en Hegel al respecto— se reconcilian.

Hasta ahí la historia no es más que un doloroso esfuerzo por superar la escisión, la dualidad del mundo.

El agudizamiento de la alienación conduce a su opuesto. Pues la alienación es el espíritu que deviene extraño a sí mismo, y "la autoconciencia no es algo, ella no tiene realidad sino en tanto que se torna extraña a sí misma" [178]. De tal modo que esta alienación es sinónimo de cultura, en el más amplio sentido: todo lo que el hombre produce, desde la técnica a la poesía, desde la economía a la religión, desde la política a la filosofía, en resumen, toda la actividad por la cual el individuo se eleva a lo universal por la autonegación, todo aquello por lo cual el sujeto se proporciona una realidad sustancial.

Por eso es que la extrema alienación conducirá a lo contrario: la liberación, cuando el espíritu reconozca en ese mundo, alienado, que es el de la "cultura", su propia obra: "La alienación de la alienación se producirá a su vez y por el ello el todo se asumirá a sí mismo en su propio concepto" [179].

Por otra parte, esta sustancia alienada es contradictoria: "El todo se escinde en la sustancia en tanto permanente y en la sustancia en tanto se sacrifica a sí misma" [180]. Así como la Ciudad y la familia se oponían en la totalidad inmediata primitiva, en la totalidad alienada se oponen *el poder del Estado* en el cual conscientemente se expresa la unidad de los individuos y la riqueza (vale decir el conjunto de la vida económica) en la que esta unidad se realiza inconscientemente, con ignorancia de los participantes. Para estudiar esta segunda forma de

[176] Ibíd., II, ps. 53 y 54.
[177] Ibíd., II, p. 53.
[178] Ibíd., II. p. 55.
[179] *Phénoménologie*, II, p. 58. La propia expresión de Hegel recuerda la de Marx en el *Capital*: "Los expropiadores son en su momento los expropiados" (*Capital*, t. III, p. 205); al haber puesto Marx la dialéctica hebeliana "sobre sus pies" muestra cómo las leyes inmanentes de la producción capitalista conducen necesariamente a esta inversión que ilustra la ley de la negación de la negación. Hegel analizó en forma admirable este fenómeno en el plano espiritual de la alienación de la alienación.
[180] Ibíd., II, p. 59.

unidad, Hegel se refiere una vez más al análisis de Adam Smith: "Cada unidad singular está convencida que en lo íntimo de ese momento actúa con miras a su interés egoísta... pero considerado tan sólo desde el exterior, ese momento se muestra tal que... en su tarea cada uno trabaja tanto para todos como para sí, y todos para sí" [181]. Entre el objetivo a que se apunta conscientemente y el resultado efectivo que se alcanza se introduce la "astucia", que Hegel menciona para explicar el tránsito de la singularidad a la universalidad; esa "astucia" de Dios o de la Razón para la cual la necesidad —oculta en el curso de la operación— no se revela más que al final.

Esta oposición del poder del Estado y la riqueza, que son las dos formas fundamentales de alienación (por ser obras del hombre, aparecen como fuerzas extrañas y hostiles), están desarrolladas con amplitud en la *Filosofía del derecho* (2ª sección); la "riqueza" deviene la "sociedad civil", en donde priva la anarquía de los intereses competitivos.

La concentración gradual del poder conduce a su debilitamiento: Hegel traspone al plano de las conciencias la evolución histórica en el curso de la cual el señor feudal se transforma en cortesano. Al término de ese desarrollo, con la monarquía absoluta el Estado se torna impotente frente a la riqueza cuyo reinado desde entonces comenzará.

En lugar de lo que Hegel, retomando el lenguaje de Montesquieu, llama la "conciencia noble", vinculada al triunfo de lo universal como tal, vale decir, del Estado, se impone la "conciencia vil" que es su negación.

Esta es la conciencia rebelde, siempre insatisfecha y siempre negativa, cuya indestructible ironía muestra al desnudo la falacia de la alienación, del poder, de la riqueza. El hombre toma conciencia entonces que el mundo de la riqueza, del poder y de la religión, es distinto de lo que parece. Es el mundo de la alienación responsable ante la autoconciencia [182]. Hegel halló en el *Sobrino de Rameau* de Diderot —que Goethe acababa de traducir al alemán— la expresión más típica de la dialéctica satírica y militante para la que nada es sagrado y se arremete contra todo [183].

En el orden económico: "¡Condenada economía! Hombres a los que todo les sobra, mientras otros con un estómago tan inoportuno

[181] Ibíd., II, ps. 60-61. Ver también los comentarios de Marx, en *L'idéologie allemande*, t. IX, ps. 167-168.

[182] Hyppolite señala con justa razón: "No puede negarse aquí el carácter revolucionario de la dialéctica de Hegel, reconocido por Marx. Si las consecuencias del sistema son conservadoras, la marcha de la dialéctica es revolucionaria, cualquiera sea por otra parte la propia intención de Hegel" (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, II, p. 386).

[183] Engels compartía ese sentimiento de Hegel y consideraba *El sobrino de Rameau* una "obra de arte de la dialéctica" (*Anti-Dühring*, p. 52).

como el de ellos, con un hambre renovada como la de ellos, no tienen qué llevar a la boca" [184].

En el orden político: "Vanidad, ya no hay patria, de un polo al otro no veo más que tiranos y esclavos" [185].

En religión: "El dios extranjero se ubica humildemente en el altar junto al ídolo del país; poco a poco se afirma; un buen día da un codazo a su camarada y ¡cataplúm!, el ídolo se derrumba. Así es como se comenta que los Jesuitas implantaron el cristianismo en China y en las Indias" [186].

El lenguaje del desgarramiento, el "juicio que todo lo cuestiona" [187], es lo que caracteriza las luchas ideológicas prerrevolucionarias de los filósofos franceses del siglo XVIII, del siglo de las "luces".

Su principal enemigo es la fe y por una paradoja, que Hegel destaca, ese par de enemigos, "la fe" y las "luces" que la combaten, se unen: la crítica destructiva de las "luces" tiende a mostrar la vanidad de este mundo, así como la evasión, a la cual nos invita la fe, se justifica por la vanidad del mundo: "La fe, dice Malebranche, nos enseña que todas las cosas del mundo no son más que vanidad" [188].

En el conflicto de las "luces" contra la "fe", Hegel destaca en primer término esta convergencia. El rechazo del mundo se expresa en la filosofía de las luces en forma negativa y en la fe en forma positiva, como afirmación de un "más allá" del mundo. "De hecho la fe se convierte en la misma cosa que la *Aufklärung*, es decir, la conciencia de la relación finita que es en sí con lo absoluto sin predicados, desconocido e incognoscible, sólo con la diferencia que la *Aufklärung* está satisfecha mientras que la fe es la *Aufklärung* insatisfecha [189]."

"Según el concepto de fe, este objeto absoluto no es más que el mundo real elevado a la universalidad de la pura conciencia" [190]. Hegel aprueba el combate de las "luces" contra esta trascendencia: "Con todo derecho la *Aufklärung* define la fe como tal conciencia; ella sostiene respecto de la fe que lo que para ella es esencia absoluta es un ser de su propia conciencia, su propio pensamiento, algo producido por la conciencia. Observa en ello un error y una ficción poética en relación con lo que ella es en sí misma" [191].

Pero Hegel se separa de las "luces" en su crítica de la religión, pues considera que el hecho de denunciar el origen humano de la reli-

184 Diderot, El sobrino de Rameau, *Oeuvres complètes* (éd. Asséziat, t. V, p. 481). (Hay edición castellana.)

185 Id., ibíd., p. 423.

186 Id., ibíd., p. 462.

187 *Phénoménoogie*, II, p. 79.

188 Malebranche, *Recherche de la vérité*, libr. IV, cap. IV. Texto citado por Hyppolite, *ob. cit.*, II, p. 404.

189 Ibíd., II, p. 121.

190 *Phénoménologie*, II, p. 89.

191 Ibíd., II, p. 101.

gión no debe conducirnos a reducirla a la nada: para los ateos franceses del siglo XVIII la religión es una ilusión fabricada en todas sus partes por "un clero mentiroso", por encargo de un "tirano opresor", en detrimento de la masa sometida [192].

Por el contrario, Hegel considera que la religión tiene un contenido real, pero alienado. No se trata, pues, de rechazar el contenido, sino de elevarlo al concepto. La religión es, para Hegel, la forma imaginaria de la toma de conciencia del hombre por sí mismo [193].

La filosofía de las "luces" ha desempeñado un papel positivo en la crítica de la fe. Destruyó las supersticiones y las idolatrías que pretendían asimilar lo absoluto a los objetos finitos [194]. Ésta purificó las representaciones que se hace el hombre de lo absoluto y al destruir toda trascendencia todo quedó sometido a la conciencia.

Por otra parte, Hegel reprocha a la filosofía de las "luces" no haber integrado el contenido de la religión: la conciencia que tiene el hombre de la infinitud de su ser. Así ha terminado en la vulgaridad del utilitarismo "en no saber más que en la finitud, en saber la finitud como verdadera y en saber que lo supremo es el saber de la finitud en tanto que verdadero" [195].

La "pura intelección" (vale decir, el libre pensamiento) ha muerto al enterrar la fe, pues ésta sólo vivía de su crítica. La "pura intelección" y la fe eran lo negativo y lo positivo de un mismo error: "Las dos partes no han llegado al concepto de la metafísica cartesiana, según el cual *ser* y *pensamiento* son idénticos en sí" [196].

El balance de esta lucha de la *Aufklärung* contra la fe es en definitiva, según Hegel, demasiado pobre: la *Aufklärung* triunfa pero para terminar, por una parte, en el materialismo —al que define como el reconocimiento de la única realidad de lo finito—, y, por la otra, en el utilitarismo [197], que no concibe más que las relaciones de exterioridad entre los seres, los cuales son cada uno un medio para el otro. Hegel condena sin reserva esta chatura de una humanidad que se encierra en la finitud y es impotente para trascenderla.

Tal juicio de Hegel sobre la filosofía de las luces permite apreciar

192 Ibid., II, ps. 96-97.

193 Lo que torna ociosa la polémica respecto de la autenticidad de los testimonios históricos sobre los que se apoya la fe. "La religión es la conciencia del *hombre genérico*", decía Feuerbach.

194 Ibid., II, ps. 109 a 111.

195 Ibid., II, p. 114.

196 Ibid., II, p. 125.

197 Ver a ese respecto las notas de Marx sobre la actitud de Hegel en relación con el utilitarismo en *L'idéologie allemande*, t. IX, ps. 41-52, donde señala que la reducción de todos los vínculos entre los hombres a relaciones de aprovechamiento recíproco no es más que la abstracción metafísica de las relaciones reales de la sociedad burguesa fundada en la competencia y la explotación.

simultáneamente la grandeza y las limitaciones de la crítica hegeliana sobre la religión.

Hegel ha tenido el mérito de superar la estrechez del ateísmo del siglo XVIII francés que no veía en la religión más que una invención de los clérigos y los tiranos, y demostrar que, por el contrario, la religión tiene un contenido, que es un momento necesario del desarrollo del espíritu y que su nacimiento, su evolución y su desaparición están vinculadas con las condiciones históricas y sociales determinadas.

Esta es una riquísima contribución a la crítica de la religión de la que Feuerbach y luego Marx han recogido la herencia.

Pero sería excesivo considerar, como lo hace Lukacs, que la crítica de Hegel "se aproxima a la de Feuerbach" [198]. "Los filósofos franceses, dice Hegel, han dirigido el ataque en contra de la religión, el Estado y las costumbres. Pero, ¡qué religión! Una religión que no había sido depurada por Lutero y sólo era despreciable superstición y oscurantismo clerical" [199].

Hegel considera que los filósofos franceses han ganado la victoria contra el *catolicismo*, mientras que los alemanes hicieron su revolución a partir de Lutero.

He ahí lo que limita considerablemente la significación de la crítica hegeliana: sólo trata de destruir una forma supersticiosa de la religión. No cabe duda que Hegel interpreta el luteranismo de manera muy extensiva, sin que jamás haya ido tan lejos como Feuerbach: admite con Feuerbach que cuando el hombre cree hablar de Dios, en realidad habla de sí mismo, pero no reduce la religión a una antropología, como lo hace Feuerbach, sino a una metafísica especulativa. Este último tenía clara conciencia de esta diferencia: "El hombre, he aquí el centro de la religión, y no el espíritu absoluto de Hegel" [200].

La crítica hegeliana de la religión tiene un carácter esencialmente idealista: no sólo la definición que formula del materialismo (no reconocer otra realidad que lo finito) es muy estrecha (mas no puede serle reprochada, pues, entonces no existía otro materialismo que el mecanicista, y la definición concuerda con éste) sino que sólo ve en el combate materialista su aspecto espiritual: la lucha contra la religión, aquello que lo conduce a su falsa asimilación inicial entre la crítica del siglo XVIII y la fe, según la cual una y otra tenderían a denunciar la vanidad del mundo, mientras que históricamente sus significaciones son en absoluto opuestas: una por ser revolucionaria y la otra conservadora.

Por tanto, Hegel comprendió, aunque de manera idealista, el papel

[198] Lukacs, *Der Junge Hegel*, p. 564. (Hay edición castellana.)
[199] *Histoire de la philosophie*, III parte, cap. III, C, 1.
[200] Feuerbach, *L'essence du christianisme*, p. 332. (Hay edición castellana.)

de la *Aufklärung* en la preparación de la Revolución Francesa: "La Revolución recibió su primer impulso de la filosofía" [201].

Al cifrar todo en el espíritu y en su libertad radical, la filosofía de las luces llevó a cuestionar y luego a descalificar las instituciones y las doctrinas heredadas del pasado.

La Revolución Francesa fue la experiencia metafísica de esta libertad absoluta.

Pero tal liberación respecto de todo lo *dado* es puramente negativa; ésta no permite instituir un nuevo orden. Pues "la voluntad no es libre más que en la medida en que no quiere nada distinto, exterior, extraño —ya que entonces sería dependiente— si no es ella misma la voluntad" [202].

De tal modo, la libertad que se quiere pura de toda alienación está condenada a permanecer negativa. "La libertad universal no puede entonces producir ni una obra positiva ni una operación positiva; no le queda sino la operación negativa y ésta sólo es la *furia* de la destrucción [203]." Esta interpretación metafísica del Terror, como fusión de lo singular y de lo universal abstracto, indujo a Hegel a no ver en ella más que la muerte, pues la libertad absoluta es la negación y la muerte.

Al llegar el espíritu a este punto extremo, alterado por el temor del Amo absoluto, la muerte, realiza un cambio del por al contra: "La libertad absoluta sale de su efectividad que se autodestruye para ingresar en otro terreno del espíritu autoconsciente en que la libertad absoluta en esta no-efectividad adquiere el valor de la verdad" [204].

La Revolución Francesa, necesidad histórica, se sella pues a los ojos de Hegel, con un fracaso que conduce a la restauración de un orden social, que convertirá a la alienación en un momento de la libertad. Del mismo modo que la Razón era para el espíritu subjetivo la síntesis de la conciencia y la autoconciencia, en el nivel del espíritu objetivo "el espíritu seguro de sí mismo" es la síntesis de la libertad inmediata y la alienación.

* * *

La alienación en su forma más completa conduce a una inversión radical: "La libertad absoluta ha conciliado consigo la oposición entre la voluntad universal y la singular. El espíritu, extrañado en sí mismo, compelido hasta la suma de su oposición en la cual el puro querer y

201 *Philosophie de l'histoire*, p. 400.
202 Ibíd., p. 398.
203 *Phénoménologie*, II, p. 135.
204 Ibíd., II, p. 141.

lo puramente volitivo son aún distintos, reduce esta oposición a una forma traslúcida y se encuentra a sí mismo"[205].

Hegel anuncia una síntesis. Hasta aquí el desarrollo del espíritu objetivo ha sido jalonado por "figuras" constituidas por diferentes tipos de Estado: la Ciudad antigua, el Imperio Romano, la sociedad feudal, luego la sociedad pre-revolucionaria que conduce a la Revolución Francesa. Al abordar el capítulo "El espíritu seguro de sí mismo", podemos preguntarnos qué tipo de Estado nos propondrá Hegel como realización última del espíritu objetivo.

Pero este capítulo nos presenta una crítica de la moral kantiana. Allí hay algo insólito que exige explicación.

En tanto que el movimiento dialéctico seguido hasta aquí nos conduce a esperar un análisis de la realidad histórica del Estado que corresponde a lo que es la Razón para el espíritu objetivo, síntesis del Ser y del pensamiento, Hegel no da contenido positivo a esta superación dialéctica: se limita a una crítica de Kant y los poskantianos para demostrar que el contenido nuevo será la superación dialéctica de las contradicciones internas de estas doctrinas.

Así, en lugar de instituciones se nos dan doctrinas y en lugar de un término positivo se nos incita a buscar un contratérmino. ¿Por qué ha dejado Hegel nuevamente en borrador —si no en blanco— la presentación del orden racional del mundo?

El problema ha sido planteado por él con exactitud: la totalidad inmediata de la Ciudad griega ya no es posible; un Estado moderno debe integrar como momento necesario, la particularidad del individuo, la subjetividad a la cual el cristianismo ha concedido un valor absoluto. "El principio de los Estados modernos posee esta potencia y esta profundidad prodigiosas de permitir que el principio de la subjetividad se realice hasta el extremo de la particularidad personal autónoma y al mismo tiempo conducirlo a la unidad sustancial y así conservar la unidad en este principio mismo"[206].

De este modo en la *Filosofía del derecho*, en 1821, Hegel planteó el problema y aportó lo que según él era la solución.

Pero en la *Fenomenología*, en 1807, podía ser entrevisto el problema de la "reconciliación", si bien aún no estaba en condiciones de recibir solución como no fuera en forma utópica, y Hegel rechazaba cualquier utopía.

Después de las victorias de Napoleón sobre Prusia, en especial después de Jena, el porvenir próximo de Alemania era el de la Confederación del Rin. Aun antes que ésta se constituyera, Hegel había previsto los efectos benéficos de la victoria napoleónica que aportaría a Alemania algunas de las conquistas políticas y sociales de la Revolución

205 Ibíd., II, ps. 140-141.
206 *Philosophie du droit*, parág. 260.

Francesa. De este modo se convertirá muy luego, y por las mismas razones, en un ferviente partidario de la Confederación del Rin. Aun después de la caída de Napoleón, Hegel no cesará de considerar que esta etapa histórica era necesaria y favorable para Alemania: "Un momento decisivo se constituye en Alemania por las leyes del derecho, introducidas, es verdad, por la opresión francesa, pues ella sobre todo fue la que evidenció los vicios de las viejas instituciones. La farsa de un imperio desapareció por completo. Se dividió en estados soberanos. Las obligaciones feudales fueron suprimidas, los principios sobre libertad de la propiedad y de las personas se convirtieron en principios fundamentales... la conciencia llegó hasta este punto y esos son los momentos capitales de la forma en que se ha realizado el principio de la libertad, porque la historia universal no es más que el desarrollo del concepto de libertad" [207].

Se pueden hallar por cierto en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, y sobre todo, en la *Filosofía del derecho*, los elementos necesarios para comprender plenamente ese tercer momento del Espíritu objetivo. No he querido decir que sea suficiente para ello anteponer pura y simplemente la *Filosofía del derecho* a la "visión moral del mundo", porque esta obra es un capítulo de la *Lógica* y no de la *Fenomenología*: La *Filosofía del derecho* se sitúa en el nivel de las esencias y no de la conciencia que el hombre obtiene de éstas, pero nos ofrece la trama objetiva, la base a partir de la cual es posible elaborar una fenomenología.

La crítica de Kant se halla ubicada pues, en su lugar exacto, como un momento, el de la "moralidad subjetiva" —donde se retoma esta crítica en la *Filosofía del derecho*— al que deben suceder otros "momentos", tales como el de la familia, la sociedad civil, el Estado, que integran la adquisición de la historia universal.

En la *Fenomenología* las principales "figuras" del espíritu objetivo, para los tiempos modernos, eran tomadas de la historia francesa: Montesquieu y Rousseau, la dialéctica del *Sobrino de Rameau* y la polémica de la filosofía de las luces, la Revolución, el Terror y el Imperio napoleónico.

Todo esto, en la *Filosofía de la historia* y en la *Filosofía del derecho* no aparece más que como capítulos de la historia del "mundo germánico".

Es que para Hegel, la significación de cada momento no es determinado sino por el resultado final que es "la verdad" de lo precedente. Esta actitud constante, a la vez finalista y realista, explica su concepción del "mundo germánico". En 1821, cuando escribe la *Filosofía del derecho*, considera al Estado prusiano como el tipo de Estado más acorde

[207] *Philosophie de l'histoire*, p. 408.

con el espíritu de su época, la forma más elevada de la realización de la libertad.

Examinaremos más adelante en qué medida el Estado de la *Filosofía del derecho* se asemeja al Estado prusiano de 1821, pero es interesante ubicar antes el juicio de conjunto de Hegel en su perspectiva histórica: la experiencia dolorosa de las guerras de la Revolución Francesa y del Imperio había constreñido a la monarquía prusiana a introducir en el país algunas de las instituciones de la revolución burguesa, no porque aquélla fuera liberal sino porque le eran necesarias profundas reformas para aumentar su potencial militar.

De allí que desde el punto de vista de la clase más progresista —la burguesía—, la Prusia de la restauración podía parecer, en 1820, más avanzada que la Francia del Terror blanco y de los "ultras", que regresaban de la emigración —que la Inglaterra de los grandes latifundistas con sus "burgos podridos", quienes impidieron el ascenso de la burguesía, en particular hasta la reforma de 1832 [208]— o que la Austria de Metternich.

La obra del barón von Stein había contribuido ampliamente, a pesar de la oposición de los terratenientes, a minar la estabilidad del feudalismo y dotar a Prusia de las instituciones de un Estado burgués más moderno que sus vecinos. La *Filosofía del derecho* de Hegel parece a menudo inspirada por los proyectos de reformas de Stein cuya realización Metternich trataba de impedir.

Por el edicto de octubre (9 de octubre de 1807) Stein había abolido la servidumbre, en noviembre de 1808 instituyó organismos locales elegidos y previó parlamentos provinciales y también un parlamento nacional. Federico Guillermo III rehusó siempre crear este parlamento que es una de las piezas maestras de la Constitución hegeliana en la *Filosofía del derecho.*

Conviene matizar entonces la opinión expandida, según la cual Hegel habría sido un ciego partidario del prusianismo más extremo [209]. Primero porque la Constitución prusiana a la cual se refiere, era, en lo

[208] En 1831 Hegel escribió un ensayo sobre *La reforma electoral inglesa*, en donde criticaba tan ardientemente el régimen inglés de los "burgos podridos" que el gobierno prusiano no autorizó su publicación para impedir un problema con el gobierno británico.

[209] Eric Weil, en su libro *Hegel et l'État* (Vrin, 1950) aporta sobre este punto algunas correcciones útiles contra viejas afirmaciones: invoca con justa razón el testimonio de Marx y Engels. A raíz de un escrito de Engels al que Wilhelm Liebknecht agregó algunas notas sobre "el prusianismo reaccionario" de Hegel, Engels escribió a Marx: "Este ignorante tiene la audacia de querer liquidar a un hombre como Hegel con la palabra «prusiano»... Más vale no verse impreso antes que ser presentado como un asno". (Carta de Engels a Marx del 8 de mayo de 1870). A lo que Marx respondió rápidamente: "Le he escrito que haría mejor en cerrar el pico que repetir esas viejas gansadas". (Cartas de Marx a Engels del 10 de mayo de 1870).

esencial, en una Europa librada a la reacción feudal, relativamente progresiva; luego porque la Constitución que él definía corresponde más a un desarrollo de los proyectos liberales de Stein que a una aceptación simple y pura del Estado de Federico Guillermo III: la institución de un parlamento, la publicidad de los debates parlamentarios y la creación de jurados, medidas que figuran en la constitución hegeliana, en esta época de restauración feudal, bastan para colocar un Estado a la vanguardia de la burguesía: "La filosofía alemana es el prolongamiento de la historia alemana", decía Marx [210].

Este recuerdo histórico nos permite comprender mejor el capítulo engañoso que termina el ciclo del espíritu objetivo en la *Fenomenología.*

Hegel destaca en primer término que Kant y el idealismo alemán formularon la exigencia de un "saber"... que ha devenido perfectamente igual a su verdad [211].

Allí residía el punto de convergencia de una larga evolución. En la alienación universal del mundo el hombre había sido expulsado del lugar central que ocupaba en la concepción teológica. La revolución copernicana de Kant le restituye este lugar al considerar el mundo real como producido por el hombre. El problema consistía en vincular al hombre con este mundo del cual se había separado cada vez más por la alienación. Pero Kant no logró resolver este problema y probar que el mundo es enteramente racional, obra del hombre y de su libertad. El mundo caótico y contradictorio del capitalismo es rebelde a una justificación racional. Kant reconoce esta imposibilidad al declarar que la razón no puede dar más que la forma de un saber total o el ideal de una acción a la vez libre y eficaz.

Hegel, en una época en que la Revolución burguesa ha terminado, exige algo más: una captación total del hombre y del mundo, que reconcilie el ideal de la burguesía revolucionaria con el contenido de la realidad burguesa. Esta reconciliación con la realidad implica el rechazo del formalismo kantiano del deber y de la utopía moral.

Después de haber intentado, a lo largo de toda la *Fenomenología del espíritu,* superar la contradicción entre el ser y el saber y captar en su unidad la totalidad concreta de la realidad histórica, no puede ya admitir la exigencia vacía del deber que no había aceptado el ideal sin contenido de la razón pura.

El principio kantiano de la universalidad no puede dar ninguna determinación a la ley moral. Hegel cree pasar de la moral del imperativo categórico a una moral viviente en la historia.

Pone en evidencia las contradicciones del formalismo moral de

210 Carlos Marx, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", *Oeuvres philosophiques,* t. I, p. 93.

211 *Phénoménologie,* II, 142.

Kant: "La armonía de la moralidad y de la felicidad es pensada como algo que necesariamente es; en otros términos, es postulada"[212].

Ahora bien, esta armonía entre la moralidad y la felicidad, entre la libertad y la naturaleza, que es la meta final del mundo, implica contradicción en Kant. Esta moral postula la unidad del deber y la felicidad, mas si esta unidad se realiza, ya no hay deber ni tampoco moralidad[213].

Esta contradicción es sólo una consecuencia de la contradicción fundamental del sistema kantiano, el que al partir de la idea según la cual no puede haber una realidad radicalmente exterior al sujeto es llevado de continuo a postular esta realidad como la cosa en sí, como "noúmeno", o como postulado de la razón práctica.

Este vaivén, este "desplazamiento" incesante del sujeto a lo exterior del sujeto, por lo cual es colocado en otra conciencia todo lo que no puede ponerse en la nuestra, expresa la impotencia de "bloquear" el sistema y conduce a un irremediable dualismo: el de la trascendencia de lo en sí con relación al yo.

La autonomía del yo tenía por meta superar la alienación, y aquí nos encontramos con la trascendencia, llevados a una nueva alienación. El problema de las relaciones de lo finito y lo infinito no está resuelto.

Las variantes estéticas o religiosas de Novalis o de Schleiermacher no resolverán tampoco este problema. Ellos no superan el "alma bella", impotente porque le falta la fuerza para alienarse, la fuerza de convertirse a sí misma en cosa y soportar el ser. La conciencia vive en la angustia de manchar el esplendor de su interioridad por la acción y el ser determinado, y para preservar la pureza de su corazón elude el contacto con la realidad y persiste en la impotencia obstinada[214].

La solución real no está expuesta. Hegel sólo indica en pocas líneas al final del capítulo en qué dirección puede hallársela.

En lugar de permanecer en la identidad abstracta del Yo = Yo, el espíritu debe alienarse para sentir la tierra de los seres vivientes: "Merced a esta alienación, este saber escindido en el ser determinado, retorna a la unidad de sí mismo, es el Yo *efectivo*, el saber universal de sí mismo en su *opuesto absoluto*... El *Sí* de la reconciliación en lo cual los dos Yos desisten de su *ser determinado* opuesto, es el ser determinado del Yo extendido hasta la dualidad, Yo que en ello se mantiene igual a sí mismo y que en su completa alienación y en su opuesto completo tiene la certeza de sí mismo; es el Dios que se manifiesta en medio de aquellos que se conocen como el puro saber"[215].

El capítulo termina con esta indicación y esta promesa al rehusarse

[212] *Phénoménologie*, II, p. 146.

[213] No volvemos sobre esta crítica de Kant que ya hemos analizado en el capítulo consagrado a este tema.

[214] Ibíd., II, p. 189.

[215] Ibíd., II, p. 200.

a anticipar una realidad que la victoria napoleónica hará nacer en Alemania, pero que aún no existe.

Catorce años después el "sí de la reconciliación" ha dado sus frutos. Hegel podrá elaborar la idea especulativa del mundo nuevo: ésta será la *Filosofía del derecho.*

Nos contentaremos con mostrar de qué manera en el Estado hegeliano se integran, como momentos, todas las etapas anteriores del espíritu objetivo.

"El sistema del derecho es el imperio de la libertad realizada, el mundo del *espíritu producido como segunda naturaleza a partir de sí mismo*" [216].

En efecto, se trata de la alienación anunciada al final del capítulo del espíritu objetivo.

La voluntad libre no puede permanecer encerrada en sí misma. Sería entonces "libertad del vacío", puramente negativa y destructora; el Terror proporciona una evidencia de ello.

En consecuencia, debe partir de ella misma para darse un objeto. La voluntad libre para sí, en su forma más universal y más abstracta, sin ninguna determinación, es la persona, en el sentido jurídico del término. "La persona debe darse una esfera exterior para su libertad" [217]. Ésta conquistará una exterioridad y una objetividad por la posesión de las cosas: "Yo soy objetivo para mí en la posesión" [218]. Esta posesión socialmente reconocida, es la propiedad. La propiedad privada, fundamento del régimen burgués, se halla así fundada en la razón: "Lo que hay de racional es que yo poseo una propiedad... La naturaleza y la cantidad de lo que poseo son, desde el punto de vista jurídico, contingentes" [219].

A partir de ello las relaciones entre los hombres se regirán por esas relaciones de propiedad: "Los hombres ingresan en las relaciones contractuales (legados, intercambio, negocios), por una necesidad tan racional como la que los hace propietarios" [220].

El "derecho abstracto" que rige estas relaciones es el derecho romano que encuentra de este modo su lugar en la síntesis final. Es un momento de la realización de la libertad.

El segundo momento de la realización de la libertad es la "moralidad subjetiva": "El derecho de la particularidad del sujeto a hallarse satisfecho, o lo que es igual, el derecho de la libertad subjetiva, constituye el punto crítico y central en la diferencia de la antigüedad y de los tiempos modernos. Este derecho se expresa en su infinitud en

[216] *Philosophie du droit*, parág. 4.
[217] Ibíd., parág. 41.
[218] Ibíd., parág. 45.
[219] Ibíd., parág. 49.
[220] *Philosophie du droit*, parág. 71, nota.

el cristianismo y se convierte en el principio universal real de una nueva forma del mundo" [221].

En esta ocasión, Hegel rinde homenaje una vez más a Kant por haber reconocido la voluntad pura y le reitera el reproche de haberse ajustado al punto de vista abstractamente moral sin alcanzar el concepto de la moralidad objetiva (parág. 135).

Esta moralidad objetiva es el "concepto de la libertad que ha devenido mundo" [222]. El contenido objetivo de esta moralidad concreta "es el mantenimiento de las leyes y de las instituciones existentes en sí y para sí" [223].

Hegel retoma aquí todos los elementos sucesivamente aclarados por la dialéctica del espíritu objetivo.

En primer término, la familia: "El espíritu moral objetivo inmediato o natural: la familia" [224]. La familia garantiza la salvaguardia de la particularidad subjetiva y sus derechos. Es significativo que Hegel, en su obra donde a veces se ha pretendido ver la fuente de la concepción totalitaria, fascista del Estado, saluda una vez más aún a la *Antígona* de Sófocles (parág. 166, nota) que después llamará "la más elevada figura que jamás apareció sobre la tierra" [225].

La separación de la familia en personas privadas independientes nos conduce a un nuevo momento de la realización de la libertad, el que Hegel llama "sociedad civil", es decir, el conjunto de los individuos que participan en la vida económica en el régimen capitalista de la competencia: "Como ciudadanos de este Estado, los individuos son personas privadas que tienen por finalidad su propio interés... el fin egoísta funda un sistema de dependencia recíproca" [226]. Hegel considera como un momento de la moralidad objetiva la necesidad de asegurar el funcionamiento de este régimen capitalista de competencia anárquica, sin ocultar, empero, su carácter egoísta y brutal ni sus contradicciones [227].

Pero, "en la jurisdicción, la sociedad civil, en que la idea se ha perdido en la particularidad y ha desarrollado sus momentos en la separación de lo interior y lo exterior, regresa a su concepto, en la unidad de lo universal y de la particularidad subjetiva existente en sí" [228].

Esta unidad se realiza en el Estado: "El Estado, como realidad en acto de la voluntad sustancial, realidad que ella recibe en la autoconciencia particular universalizada, es lo racional en sí y para sí" [229].

[221] Ibíd., parág. 124.
[222] Ibíd., parág. 142.
[223] Ibíd., parág. 144.
[224] Ibíd., parág. 157.
[225] *Histoire de la philosophie*, libro II, 1ª parte, cap. II, B.
[226] *Philosophie du droit*, parágs. 183 y 187.
[227] Ver nota, capítulo II de la primera parte de esta obra.
[228] *Philosophie du droit*, parág. 229.
[229] Ibíd., parág. 258.

A partir del concepto de Estado como expresión suprema de la libertad, Hegel deduce los elementos de una constitución que instaura una monarquía constitucional. Procede según las reglas de su dialéctica especulativa: "A partir de la lógica (no por cierto la lógica corriente) se puede reconocer cómo el concepto, y luego, más concretamente la idea, se determinan en ellos y ponen así sus momentos de universalidad, de particularidad y de individualidad" [230]. De estos tres momentos del concepto, Hegel extraerá el poder legislativo (definición de lo universal), el poder ejecutivo (reducción de lo particular a lo general), el poder del príncipe (voluntad singular).

Limitándonos así a recordar lo que Hegel considera como el término del desarrollo del espíritu objetivo, no tenemos que seguir el detalle de esta especulación [231], en que las instituciones más contingentes están presentadas como momentos necesarios de la razón.

Hegel estima haber dado en su *Filosofía del derecho* la expresión del más elevado grado del desarrollo del espíritu del mundo. En las últimas páginas de esta obra caracteriza así el momento del "imperio germánico", término real de la historia: "El espíritu replegado sobre sí mismo en el extremo de su negatividad absoluta capta en su inversión, que es en sí y para sí, la positividad infinita de su vida interior, el principio de la unidad de las naturalezas divina y humana, la reconciliación como verdad objetiva y libertad que aparecen en la autoconciencia y la subjetividad. El principio nórdico de los pueblos germánicos tiene por misión realizarlos" [232].

El carácter profundamente conservador y patriotero de esta filosofía del Estado y del método especulativo que la funda no debe ocultarnos el "núcleo racional" de esta paradójica construcción.

Después de haber realizado en su *Crítica de la filosofía del Estado*, una censura implacable del conservadorismo hegeliano y de su método especulativo, Carlos Marx no duda, en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que debía ser la introducción de la obra precedente, en rendir homenaje a Hegel: "La crítica de la filosofía del derecho y de la filosofía política alemana, a la cual Hegel ha dado

[230] Ibíd., parág. 272, nota.

[231] Este estudio ha sido realizado por Carlos Marx para la parte de la *Filosofía del derecho* que concierne al Estado, en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. En esta obra en que aparece, desde 1843, el pasaje de Marx al materialismo, éste apoyándose en la crítica de Hegel hecha por Feuerbach, muestra cómo Hegel ha invertido la realidad histórica: "La inversión del sujeto y el predicado" (*Oeuvres philosophiques*, t. IV, p. 31), conduce a Hegel a presentar una realidad histórica dada como resultado, producto del desarrollo de la idea. Parágrafo por parágrafo, pone en evidencia la mezcla de empirismo y de especulación que permite a Hegel "deducir" del concepto hasta el principio de la monarquía hereditaria. La especulación aparece en su verdadera luz como ideología de justificación del orden establecido.

[232] *Philosophie du droit*, parág. 358.

la forma más lógica, más rica, más absoluta, es a la vez el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que a él se halla ligada, y la negación categórica de toda forma pasada del conocimiento jurídico y político alemán"[233].

Esta concepción hegeliana del derecho y del Estado reposaba en primer término sobre la idea dominante establecida por la *Fenomenología del espíritu*, según la cual nada existe en la vida social que no sea la obra del hombre, producto de su trabajo, de sus luchas, de su pensamiento.

Nada soy, entonces, que no sea transparente a la razón. Esta transparencia racional que se expresa en el axioma: "todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real"[234], es un corolario de la primera tesis: lo que es producido por el hombre, evidentemente es accesible a la razón.

El mundo del hombre es obra del hombre.

Nada existe en ese mundo del hombre que sea inaccesible a la razón del hombre.

Tales son las primeras tesis fundamentales de la *Fenomenología.*

La tercera es la idea de alienación. Estas instituciones creadas por el hombre, esta riqueza, este Estado se le aparecen como cosas. No como un producto sino como algo dado.

La cuarta idea de la *Fenomenología*, es que la libertad del hombre consiste en superar esta alienación. El hombre es libre cuando se siente cómodo en el mundo, es decir, cuando reconoce en el mundo del hombre la obra del hombre.

Esta libertad no podría ser, por consiguiente, solitaria. La libertad del individuo como tal es hueca. La libertad auténtica no puede conquistarse sino en la sociedad y no fuera de ella. Es, dirá Marx, la realización del "ser genérico del hombre".

En fin, el sexto tema: la historia no es otra cosa que la historia de esta liberación del hombre, que se sustrae a la inmediatez de la naturaleza, que lucha contra la alienación y que la supera cuando la idea forma una con la realidad.

Tal es el "núcleo racional" que Marx ha podido descubrir detrás de la construcción especulativa y salvar para conferirle un sentido concreto.

Ya hemos dicho[235] cómo se vinculaba la concepción marxista de la alienación con la de Hegel y de qué modo se diferenciaba radicalmente de ella.

Al aceptar la propiedad privada como una necesidad eterna de la

[233] Carlos Marx, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", *Oeuvres philosophiques*, t. I, p. 95.
[234] *Philosophie du droit*, prefacio p. 30.
[235] Ver la primera parte de esta obra, cap. II.

razón, Hegel ha confundido con el nombre de alienación dos cosas por completo diferentes: la *objetivación* necesaria del hombre en su acción, por la cual él imprime una forma humana a las cosas, y la *alienación* propiamente dicha, que no es un fenómeno necesario sino un fenómeno histórico, nacido con la propiedad privada de los medios de producción y que desaparece con ella, y que depende de lo que el hombre ha puesto de él en el objeto cuando ese objeto se convierte en mercancía, se separa de éste, se torna extraño a él, y además, por el efecto de la acumulación se vuelve hostil y lo aplasta.

De esta confusión surgen múltiples consecuencias: primero, en Hegel, la alienación al ser confundida con la objetivación es necesaria, y por tanto, eterna como ella e insuperable. La vida es trágica y desgarrada.

Esta alienación, en Hegel, puede ser superada, pero siempre renace. Sólo resulta sobrepasada por el pensamiento.

En Marx, la alienación no es eterna y puede ser superada no sólo por el pensamiento sino por la acción y la lucha revolucionaria contra las condiciones que le han dado origen: la propiedad privada de los medios de producción y todas sus consecuencias.

Al aclarar las contradicciones entre "la sociedad civil" y el Estado, Hegel ha comprobado la oposición real en la sociedad burguesa, entre el hombre privado y el ciudadano. Pero en tanto invierte el orden real entre uno y otro no logró ver que la existencia ideal del ciudadano es la proyección celeste, la alienación, y también la compensación de la existencia sórdida del hombre privado, egoísta [236].

Hegel ha comprendido mejor la alienación religiosa y las relaciones entre el Estado y la religión: "Hegel determina de manera absolutamente justa el nexo del Estado político con la religión" [237], cuando dice que la religión no debe intervenir en el Estado, porque únicamente —para retomar la expresión de Marx—, "el trasfondo humano del cristianismo puede realizarse en el Estado de manera profana" [238], pues el cristianismo, expresa aún Marx, es "la religión por excelencia, el hombre deificado en la forma de religión particular" [239].

Hegel cree haber superado la alienación religiosa al término del desarrollo de espíritu objetivo. Reconoce en los temas fundamentales del cristianismo —la caída, la encarnación, la muerte de Dios y la resurrección— las imágenes simbólicas del desarrollo dialéctico del espíritu absoluto.

236 Ver el notable análisis de Marx en la "Cuestión judía" (*Oeuvres philosophiques*, I. ps. 177 y ss.
237 Id., ibíd., p. 176.
238 Ibíd., p. 186.
239 Carlos Marx, *Critique de la philosophie de l'État*, t. IV, p. 67.

¿Cuál es la significación de este tercer ciclo dialéctico de la *Fenomenología del espíritu* que comprende los capítulos VII y VIII, sobre "La religión" y sobre "El saber absoluto", que corresponden a lo que Hegel llamará en su *Enciclopedia*, el Espíritu absoluto, y que dividirá entonces no en dos sino en tres momentos: el arte, la religión, la filosofía?

El primer ciclo, el del espíritu subjetivo, era el de la conciencia individual. Su objeto es la toma de conciencia de las relaciones del espíritu con la naturaleza. Al término de su recorrido esta conciencia advierte que tiene un carácter social: "El Yo es un Nosotros, el Nosotros es un Yo" [240]. Se ha pasado de la conciencia individual al conocimiento universal.

El segundo ciclo, el del espíritu objetivo, es el de esta conciencia universal.

La conciencia que actúa en esta etapa es la del hombre como especie, del hombre genérico, como dirá Marx. Su objeto residía en la toma de conciencia de las relaciones del espíritu con la sociedad (pero la sociedad en su desarrollo, en tanto que historia humana). Al término de su trayectoria, esta conciencia del hombre como especie, esta conciencia universal, advierte que no existe nada fuera de ella: "La razón es toda realidad" [241]. La realidad que se identifica así con el sujeto cognoscente tiene un carácter dinámico, pues la razón se identifica con el acto por el cual la realidad se engendra y desarrolla: "El mundo es mi voluntad" [242]. Lo que significa que mi voluntad como mi conciencia, forman una con la conciencia universal: "La sustancia es sujeto" [243].

Llegado al término de este segundo ciclo dialéctico, el espíritu objetivo ha recuperado en sí mismo todas las alienaciones; todo es espíritu. Entonces, por ser la historia íntegra, historia del espíritu mismo, en esta perspectiva del idealismo objetivo, queda un tercer ciclo por recorrer: el del espíritu absoluto. Su objeto es la toma de conciencia de las relaciones del espíritu consigo mismo. No se trata del desarrollo absoluto del espíritu, que será el objeto de la *Lógica*, sino de las grandes etapas de la *toma de conciencia* del espíritu por sí mismo. Aquí nos mantenemos, pues, en el nivel de la *Fenomenología*.

En el curso de los ciclos precedentes, el espíritu, al rechazar hasta la posibilidad de un conocimiento y de una realidad que él mismo no ha producido y no reconociendo otra verdad que la que él engendra

240 *Phénoménologie*, I, p. 154.
241 *Phénoménologie*, I, 196.
242 Ibíd., II, p. 131.
243 Ibíd., I, p. 17.

por su propio movimiento, se ha reconocido a sí mismo en la naturaleza y en la historia.

Ya no existe entonces, nada que asimilar de lo que antes parecía exterior, y en particular, de la historia. La concepción orgánica de la historia, en Hegel, es la del idealismo objetivo: todos los momentos (sociales, económicos, políticos, ideológicos, etc.) son interdependientes puesto que ellos no son más que manifestaciones de una realidad única fundamental: el espíritu.

Cada momento de la historia, cada gran civilización sólo es para Hegel una manifestación finita del espíritu infinito. Desde ese punto de vista superior queda por realizar, en un panorama retrospectivo, un resumen a la vez histórico y sistemático de las formas, según las cuales el hombre ha experimentado y expresado esta presencia de lo infinito en lo finito. ¿Cómo el espíritu se ha representado a sí mismo antes de llegar al saber absoluto?

Esta dialéctica fenomenológica del espíritu absoluto conserva un carácter *histórico*, porque las etapas de esta toma de conciencia del espíritu por sí mismo están ligadas a los grandes momentos del desarrollo del espíritu subjetivo, y a los grandes momentos del desarrollo del espíritu objetivo, de la historia humana. "Que todos esos momentos de la realidad de un pueblo constituyen una totalidad sistemática y que *un solo espíritu* los crea y les da forma, es una idea que sirve de fundamento a aquella según la cual la historia de las religiones se confunde con la historia universal" [244].

Por ejemplo, en una sociedad constituida como la ciudad griega, donde el individuo y la sociedad, lo singular y lo universal forman una totalidad concreta, el espíritu toma conciencia de sí mismo en esta forma de "espiritualidad concreta" [245] que constituye el arte.

En una sociedad desgarrada, donde esta bella totalidad es quebrada, el espíritu tomará conciencia de sí mismo en el cristianismo.

Cuando se realice la "reconciliación", cuando la armonía se restablezca en una totalidad más rica que la primera, que contenga en ella, como momentos, la subjetividad y el desgarramiento, el espíritu tomará conciencia de sí mismo en el saber absoluto.

La correspondencia se establece de igual modo con los momentos del espíritu subjetivo: la religión natural pertenece a la conciencia, la religión del arte a la autoconciencia, la religión revelada a la razón.

Mas esta dialéctica no es sólo histórica: cada una de las formas de esta toma de conciencia guarda un valor independiente de la época que le dio origen, sobrevive a las condiciones que las han engendrado [246].

244 *Encyclopédie*, parág. 562, nota.

245 Ibíd.

246 Independientemente de la interpretación idealista que Hegel realiza en esta génesis de los "valores" existe una profunda idea de la que Marx señala su importancia y la necesidad de integrarla en una interpretación materialista dialéctica:

Desde este punto de vista Hegel al definir la "religión" de manera muy general, como "la autoconciencia del espíritu" [247], trata siempre en conjunto la religión y el arte. En el capítulo VII de la *Fenomenología del espíritu* el arte es un momento de la religión: cuando se ocupa de la "religión" de los griegos, Hegel parte, en especial del arte antiguo, como dando una expresión figurada del espíritu para ese pueblo y esa época. Inversamente, en la *Estética*, la religión está presentada a menudo como idéntica al arte o como un capítulo de éste.

Aun cuando trate sobre ello en forma separada por razones pedagógicas, en la *Enciclopedia* por ejemplo, el contenido es el mismo para el arte y la religión: son "representaciones" concretas que el hombre se da de su propio espíritu, expresiones simbólicas de la autoconciencia del espíritu absoluto. Kojève dice muy bien a este respecto: "Allí se ve al hombre hablar de sí mismo creyendo que habla de otra cosa. Se trata del mito en el sentido propio de la palabra y este mito es, en nuestra terminología, tanto arte como teología" [248].

Hegel expresa entonces a propósito de las religiones (incluyendo al arte) lo que dirá de la historia de las filosofías: "La serie de las diversas religiones que se han producido representan por cierto solamente los distintos aspectos de una religión única" [249].

Cada una de ellas no es más que un momento de la toma de conciencia del espíritu por sí mismo. La filosofía, el saber absoluto, no será sino el momento último, cuando el espíritu por completo transparente para sí mismo, no tenga necesidad de "representaciones", de expresiones figuradas para pensarse a sí mismo puesto que habrá eliminado toda trascendencia, tanto de "abajo", respecto de las cosas, como de "arriba", respecto de Dios: "Es la Idea eterna, que existe en y para sí la que se manifiesta, se engendra eternamente a sí misma y se goza eternamente como espíritu absoluto" [250].

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel distingue tres formas de la "representación" que el espíritu se ha dado de sí mismo antes de alcanzar el espíritu absoluto: la religión natural, la religión estética, la religión revelada.

La religión natural corresponde al momento de la "conciencia" (es decir, de la conciencia del mundo exterior) que hemos conocido en el espíritu subjetivo. En efecto, mientras el espíritu no ha llegado a la

---

"La dificultad no reside en comprender que el arte griego y la epopeya están ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en que nos procuran aún un goce estético y que de alguna manera todavía tienen para nosotros el valor de normas y modelos inaccesibles" (Carlos Marx, *Introduction a la critique de l'économie politique*, p. 175).

[247] *Phénoménologie*, II, p. 206.

[248] Kojève, obra citada, p. 200.

[249] *Phénoménologie*, II, p. 212.

[250] *Encyclopédie*, parág. 577.

plena conciencia de sí mismo, mientras todo lo real no se le aparece como su propia obra, su producto, se ve a sí mismo como una realidad extraña, como una "representación".

La forma más simple de esta representación es la inmediatez natural: el hombre busca la imagen de su espíritu, por ejemplo, en la luz, como Zoroastro (nivel de la certeza sensible), en los animales o en las plantas, como fue el caso de las primeras religiones de la India (nivel de la percepción), en los objetos construidos por la mano del hombre y convertidos en objetos de culto, donde el espíritu se manifiesta como artesano (elevándose así a la forma abstracta del entendimiento). Las tumbas de Egipto, las pirámides lo testimonian.

En este nivel la religión alcanza una primera forma de interioridad: el objeto del culto no es un ser natural dado sino una obra del hombre. "El artesano se ha elevado aquí por su trabajo hasta la escisión de su conciencia en la cual el espíritu encuentra al espíritu [251]."

Mediante esta primera humanización de la naturaleza, el espíritu ya se advierte como resultado y se opone a sí mismo en el interior del sí mismo. Así pasamos de la conciencia a la autoconciencia, de la religión natural a la religión estética.

Esta dualidad del espíritu y de su obra, del hombre y sus dioses, se expresa en la *religión estética*. Ésta conoció su apogeo en el mundo griego.

Esta idea, según la cual "el espíritu es artista" [252], nace en la ciudad griega que aparece como una "obra de arte política", totalidad concreta del espíritu a la vez universal e individualizada del espíritu concreto.

"El pueblo que en el culto de la religión estética se aproxima a su Dios es el pueblo ético que sabe que su Estado y las acciones de este Estado son su propia voluntad y algo así como la realización de sí mismo" [253].

El arte griego es la toma de conciencia de este mundo ético: el hombre toma conciencia de la sumisión de lo sensible y de lo puro natural a este espíritu... la intuición y la conciencia de la libertad del espíritu son ofrecidas y alcanzadas [254].

El primer momento de la religión estética es el de la "obra de arte abstracta". Ésta es abstracta en el sentido que el espíritu se ha borrado ante su obra. "El concepto, en esta primera escisión de sí mismo" [255], deja fuera de la obra de arte la inquietud del espíritu creador y separa el momento de la obra. De tal manera la obra se abstrae de su devenir, de la conciencia y de las manos humanas que la han engendrado. En la estatua de los dioses ya no aparecen las

[251] *Phénoménologie*, II, p. 221.
[252] Ibíd., II, p. 222.
[253] Ibíd., II, p. 237.
[254] *Encyclopédie*, parág. 563, nota.
[255] *Phénoménologie*, II, p. 229.

contingencias miserablemente humanas de quien las ha creado. La subjetividad no forma parte de la verdad ni en un oráculo de Delfos ni en el *Zeus* de mármol de Fidias ni en un himno de Píndaro ni en la *Idea* de Platón.

La singularidad del hombre ha desaparecido, y su autoconciencia, en esta unidad inmediata de lo divino y de lo humano. En la exterioridad plástica de la estatua como en la interioridad lírica del himno "la autoconciencia religiosa es el lenguaje de una autoconciencia extraña"[256].

El culto con sus sacrificios supera esta exterioridad del Dios. Se establece una relación práctica con Dios. Este tránsito de "la obra de arte abstracta" a "la obra de arte viviente", mediante el momento del "culto" corresponde en el espíritu subjetivo al pasaje del simple deseo a la lucha por el reconocimiento y a la dialéctica del amo y del esclavo. En su *Filosofía de la religión* Hegel hará explícita referencia a ello: "Comprendemos el culto como la actividad que abarca tanto la interioridad como la fenomenalidad exterior, que efectúa el restablecimiento de la unidad con lo absoluto"[257].

De esta nueva tensión nacerá "la obra de arte espiritual" que es un largo esfuerzo por conducir lo divino a lo humano.

En la epopeya, el rapsoda de los poemas homéricos, por ejemplo, no es más que la expresión humana del mundo divino. La singularidad humana se borra para dejar lugar sólo a la presencia de Dios. Reina únicamente el Destino.

En la tragedia el hombre lo enfrenta. "La sustancia de lo divino se escinde en sus figuras... es el héroe mismo quien habla"[258]. En las tragedias de Esquilo o de Sófocles el hombre enfrenta a los dioses. Esta dualidad del hombre y de los dioses torna al hombre cada vez más audaz: su orgullosa negación le da un sentimiento de independencia.

El hombre toma conciencia que no dialoga con los dioses, ni en la escena del teatro ni en la vida real del mundo. La comedia antigua expresa esta soledad del hombre. Los dioses están muertos y el hombre es la verdad de los dioses.

El hombre reducido a sí mismo, por la toma de conciencia de esta soledad, y la impotencia para superarse que esta soledad engendra, pasa de la extrema suficiencia de la comedia al sentimiento de la insuficiencia y de su desdicha.

Esta inversión del por al contra, que recuerda el pasaje del escepticismo a la conciencia infeliz, conduce a la "religión revelada".

En una página de sombría y magnífica poesía, Hegel describe "el dolor que se expresa en la dura palabra: Dios ha muerto".

[256] Ibíd., II, p. 231.
[257] *Philosophie de la religión*, I, p. 193.
[258] Ibíd., II, p. 247.

"Por consiguiente, en el estado de derecho, el mundo ético y su religión se han sumido en la conciencia de la comedia, y la conciencia infeliz en el saber de esta *pérdida total.* Para ella se ha perdido tanto el valor intrínseco de su personalidad inmediata como la de su personalidad mediata, la personalidad *pensada.* Enmudeció la confianza en los oráculos que debían conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres de los que huyó el alma, los himnos son palabras que la fe ha olvidado. Las mesas de los dioses carecen de alimentos y del brebaje espiritual, y los juegos y las fiestas no devuelven ya a la conciencia la bienaventurada unidad de ella misma con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía surgir del enfrentamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. De ahora en adelante serán lo que son para nosotros: hermosos frutos separados del árbol; un destino amistoso nos lo ha ofrecido, como una joven presenta esos frutos; ya no existe vida efectiva de su ser determinado, ni el árbol que los produce, ni la tierra ni los elementos que constituían su sustancia, ni el clima... o la alternancia de las estaciones que determinaban su devenir... Pero de igual modo que la joven que ofrece los frutos del árbol es más que la naturaleza que los presentaba inmediatamente, la naturaleza desplegada en sus condiciones y en sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etc., puesto que ella sintetiza en forma superior todas esas condiciones en el fulgor de su mirada autoconsciente y en el gesto con que ofrece los frutos, asimismo el espíritu del destino que nos presenta esas obras de arte es más que la vida ética y la efectividad de ese pueblo, porque es el recogimiento y la *interiorización* del espíritu en otro tiempo disperso y exteriorizado en ellas; es el espíritu del destino trágico que recoge todos esos dioses individuales y todos esos atributos de la sustancia en el único Panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu" [259].

Replegado en sí mismo, dentro de un movimiento que ha aniquilado en el hombre la adoración de las imágenes de los dioses, ante el espíritu exteriorizado, alienado, por el solo hecho de esta interioridad que ha vuelto a encontrar en la cual experimenta lo que los místicos llamarán su "soledad moral" (*"déréliction"*), el hombre busca en él mismo su Dios.

El arte no constituía más que un momento de la liberación del hombre y tiene su porvenir en la verdadera religión [260].

El espíritu supera esta alienación para integrarla en su propio desarrollo. Todas las formas de la "religión manifestada" o "religión revelada" serán dominadas por esta exigencia. "El dolor y la nostalgia de la autoconciencia infeliz penetran todas esas figuras sirviéndoles de centro; constituyen el dolor común del parto en su nacimiento" [261].

[259] *Philosophie de la religion*, II, ps. 261-262.
[260] Ver *Encyclopédie*, parágs. 562, nota, y 563.
[261] *Phénoménologie*, II, p. 262.

La Revelación, la Encarnación de Cristo, es el símbolo de la identidad, investigada desde el comienzo, de la naturaleza humana y de la naturaleza divina, de lo finito y lo infinito. "Si finalmente la palabra espíritu *debe* tener un sentido, éste significa la revelación de tal espíritu"[262]. Así se opera el pasaje de la autoconciencia a la sustancia y de la sustancia a la autoconciencia: "La sustancia se aliena de su estado de sustancia y deviene autoconciencia... la autoconciencia se aliena a sí misma y se torna Ego (*Selbst*) universal"[263].

Aquí llegamos muy cerca de la cúspide del pensamiento hegeliano: la sustancia concebida como sujeto. La encarnación de Dios en la historia y la muerte de Cristo son la representación simbólica de lo que el saber absoluto expresará en su pureza especulativa.

"Dios es, pues, *revelado* aquí como es; es allí como es *en sí*; es allí como espíritu. Dios no es accesible sino en el puro saber especulativo, y él es sólo en este saber, es sólo este saber mismo, porque es espíritu y este saber especulativo es el saber de la religión revelada. Este saber especulativo conoce a Dios como pensamiento o esencia pura, conoce este pensamiento como ser y ser determinado, y conoce al ser determinado como la negatividad de sí mismo, en consecuencia, precisamente como sí mismo, como este sí mismo y sí mismo universal; esto es justamente lo que sabe la religión revelada"[264].

La idea dominante del hegelianismo, que lo infinito puede manifestarse sólo en lo finito, que lo infinito no está separado de lo finito, sino sólo el movimiento por el cual lo finito se supera, se niega a sí mismo y muere, el "mito" cristiano de la encarnación de Dios, de su muerte y su resurrección, es su expresión simbólica.

El Cristo, el Dios hecho hombre, verdadero Dios y verdadero hombre, debe morir como toda realidad singular tiene que desaparecer en el tiempo.

Ningún ser finito puede ser concebido como poseyendo una realidad en sí sino en tanto que es puesto como momento de lo infinito.

"El hombre divino, o el dios humano, muerto, es en sí la autoconciencia universal"[265].

Llegados al término de la *Fenomenología*, podemos advertir todo el sentido que Hegel da a esta extraña palabra de un cántico de Lutero: Dios ha muerto.

Dios ha muerto significa ante todo la "muerte de la *abstracción de la esencia divina* que no es puesta como sí mismo"[266]. Ello significa desde el punto de vista del espíritu subjetivo, que Dios no puede ser trascendente a la conciencia humana; existe y vive sólo en y por

262 *Encyclopédie*, parág. 564, nota.
263 Ibíd., II, p. 263.
264 Ibíd., II, ps. 268-269.
265 Ibíd., II, p. 284.
266 Ibíd., II, 287.

ella [267]. No puede tener la trascendencia inferior del ser sensible determinado, la presencia física de la reliquia: todas las tumbas están vacías y el Santo Sepulcro no contiene ni los despojos de un Dios.

Tampoco Dios puede tener la trascendencia superior de un Espíritu universal, que fuera distinto de los espíritus que lo piensan: "Su conocimiento de sí mismo es la conciencia que tiene de sí mismo en el hombre y el conocimiento que los hombres poseen de Dios, conocimiento que progresa hasta el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo en Dios" [268].

Desde el punto de vista del espíritu absoluto: Dios ha muerto significa que lo infinito y lo finito se reconcilian en la historia, y que Dios no es otra cosa que el hombre aprehendido en la totalidad de su historia. Lo espiritual no es nada más que la perpetua negación del ser natural y del ser histórico, es decir, el movimiento mismo que los lleva más allá de sí mismos en una estricta inmanencia, como lo simbolizan la muerte y la resurrección del Mediador.

El espíritu no es otra cosa que el acto por el cual el hombre hace su historia, la creación continua del hombre por el hombre. Hegel no admite nada que esté fuera de esta historia humana, realidad última, o más bien realidad única que excluye todo tipo de trascendencia.

El espíritu es a la vez el sujeto de este acto, su contenido y el movimiento de su operación [269].

Mas la religión, por el hecho mismo que ella expresa el espíritu en el nivel de la "representación", no puede expresar plenamente el espíritu, que está más allá de la representación.

Ésta fracasa, por ejemplo, en la tentativa de integrar el mal en el movimiento del espíritu como uno de sus momentos. Aún viendo en ello, como J. Böhme, la cólera de Dios sin poder "representar" el mal en Dios, las relaciones de Dios y del mal siempre se expresan en la religión en términos de exterioridad.

"La representación toma al mal como un acontecimiento extraño a la esencia divina; captar el mal en esta esencia misma como su *cólera* es la suprema, la más dura constricción de la representación que lucha consigo misma, esfuerzo que, carente del concepto, resulta infructuoso" [270].

La representación religiosa no ha podido superar la expresión estética de este dualismo que Goethe daba en su *Fausto*:

[267] A la tentativa constantemente renovada desde hace unos treinta años de oponer Kierkegaard a Hegel como su refutación, Kojève replica con justeza: "Kierkegaard no refuta en absoluto efectivamente nada, puesto que ello ha sido descrito y refutado debidamente por la descripción de la superación histórica y real en la *Fenomenología*" (revista *Critique*, 1er. año, 1946, p. 339).

[268] *Encyclopédie*, parág. 564, nota.

[269] Ver *Phénoménologie*, II. p. 288.

[270] Ibíd., II, p. 279; consultar también II, p. 282.

Fausto. — ¿Quién eres, pues?

Mefistófeles. — Una parte de esta fuerza que siempre quiere el mal y hace siempre el bien.

Fausto. — ¿Qué significa este enigma?

Mefistófeles. — Yo soy el espíritu que siempre niega, y con razón: porque todo lo que existe es digno de ser destruido, mejor sería entonces, que no llegara a existir nada. Así todo cuanto llamas pecado, destrucción, en resumen, lo que se entiende por mal, ese es mi elemento.

Fausto. — Te llamas la parte y te consideras mi elemento.

Mefistófeles. — Te digo la humilde verdad. Si el hombre, ese pequeño mundo de locura, se considera de ordinario como algo completo, yo soy, yo mismo, una parte de la parte que antes era el Todo, una parte de esta oscuridad que hizo nacer la luz, la luz orgullosa que ahora disputa a su madre la Noche su antigua jerarquía y el espacio que ella ocupaba [271].

* * *

Sólo el Saber absoluto aniquilará este dualismo, superará esta exterioridad. Permitirá comprender lo múltiple, lo dado, el mal, como momentos del espíritu mismo, puestos por él, que solo tienen de él su realidad y su sentido. "El espíritu, en efecto, es el saber de sí mismo en su alienación, es la esencia que es el movimiento de retener en su alteridad la igualdad consigo mismo" [272].

Hegel no opone el Saber absoluto (la ciencia verdadera) a la religión. Lo subraya en oposición a los materialistas franceses del siglo XVIII: "No se opone aquí, de manera general, la creencia al saber; por el contrario, la creencia es un saber, pero sólo una forma particular de este último" [273]. Para pasar de la religión al saber absoluto "no queda, pues, más que suprimir (dialécticamente) esta forma" [274], porque "el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo" [275].

Hegel define los caracteres de este contenido, en su forma especulativa, en el último capítulo de la *Fenomenología*.

1º El ser en su totalidad es una *acción* que se constituye al oponerse una naturaleza y una historia; "es el concepto en su verdad, es decir, en su unidad con su alienación" [276]. "En tanto que ese movimiento de la escisión es el movimiento de *devenir para sí*, es el mal; en tanto

[271] Goethe, *Fausto*, 1ª parte, *Théatre complet*, Ed. La Pléiade, p. 986.
[272] *Phénoménologie*, II, p. 266.
[273] *Encyclopédie*, parág. 554, nota.
[274] *Phénoménologie*, II, p. 293.
[275] *Encyclopédie*, parág. 573, nota.
[276] *Phénoménologie*, II, p. 299.

que es lo *en sí* es lo que queda como el bien"[277]. Tal es el devenir de la sustancia concebida como sujeto.

2º La ciencia, el saber absoluto forja uno con ese desarrollo del ser. En las diversas etapas de la *Fenomenología* la certeza subjetiva jamás llega a igualarse con la verdad objetiva[278]. Esta contradicción era el motor de la dialéctica fenomenológica. Ahora, con el saber absoluto, "la verdad es *en sí* perfectamente igual a la certeza"[279].

Esta ciencia constituye un sistema total, un sistema cerrado sobre sí mismo: se ha partido del todo de la sustancia, de lo en sí, mudo aún, y de contradicción en contradicción el espíritu, primero subjetivo y que creía captar la sustancia como su realidad en la forma de la inmediatez sensible ha llegado a tomar conciencia que era idéntico a esta misma sustancia. La circularidad del sistema aparece ahora con toda claridad: el todo, presente al comienzo como *en sí* ha devenido, al fin, totalidad *para sí*. El espíritu "es en sí el movimiento que es el conocimiento, la transformación de este *en sí* en *para sí, de la sustancia en sujeto, del objeto de la conciencia* en *objeto de la autoconciencia*... Ese movimiento es el círculo que retorna a sí mismo, que presupone su comienzo y lo alcanza sólo al fin"[280].

3º La naturaleza y la historia no son más que la alienación del espíritu, una en el espacio, y la otra en el tiempo. Como el yo se aliena en la negación activa de todo lo dado, esto permite a Hegel superar el idealismo subjetivo abstracto de Fichte. Como la sustancia lleva en ella la negación de sí misma, esto permite a Hegel superar el idealismo objetivo abstracto de Schelling para quien la sustancia continúa siendo trascendente al sujeto. A Fichte le faltaba el saber del Ser que puede dar al Yo toda su riqueza. Schelling carecía de la presencia subjetiva del Yo en el corazón de la sustancia, ya que así ésta permanecía abstracta, trascendente, muerta.

El idealismo absoluto de Hegel se halla entonces, al final de la *Fenomenología del espíritu*, sólidamente instalado en el Ser. La *Fenomenología* puede ser considerada en su integridad como una sola experiencia dialéctica del argumento ontológico. La cuestión de saber si el ser existe no podría plantearse si ya no existieran a la vez el ser mismo y la conciencia que se inscribe en él.

A partir de esta identidad primera e irreductible la conciencia ha llegado a tomar posesión de todo lo real y lo real ha logrado tomar conciencia de sí mismo en la conciencia del hombre.

Esta manera de establecer la identidad del Ser y del Sí mismo al

[277] Ibíd., II, p. 301.

[278] "En la *Fenomenología del espíritu*, cada momento es la diferencia del saber y la verdad y es el movimiento en el curso del cual se suprime esa diferencia" (ibíd., II, p. 310).

[279] Ibíd., II, 302.

[280] Ibíd., II, ps. 305-306.

hallar dialécticamente en el interior de la conciencia la totalidad del Ser es, por cierto, como Hegel lo decía en su Prefacio, "una tentativa de marchar sobre la cabeza"[281].

"El sistema de Hegel es un materialismo puesto sobre la cabeza de manera idealista según su método y su contenido", dirá Engels[282]. Ello se acentuará más en la *Lógica*, de la que Lenin, al comentar la teoría hegeliana del concepto, tanto en la etapa de la naturaleza como en la del espíritu, observa: "En vísperas de la conversión del idealismo objetivo en materialismo"[283], y formulará la misma advertencia respecto de la concepción hegeliana de la objetividad, la vida y la Idea ("es materialismo puro", exclama).

* * *

La *Fenomenología del espíritu* realiza el programa de todo gran humanismo al vincular indisolublemente el problema de la unidad del ser y del pensamiento con el de la realización del hombre total.

En efecto, el saber absoluto es solidario con la realización de un mundo, una estructura social, un Estado, como dice Hegel. El conocimiento, lo mismo que la libertad, no podría ser tarea de un solitario. El hombre no desarrolla plenamente su conocimiento y su libertad sino como ciudadano de un Estado. Su espíritu sólo puede superar el desgarramiento e integrar el momento de la alienación si el mundo en el cual vive, el Estado, ha sobrepasado el desgarramiento y realizado esta integración.

El pensamiento halla *su plenitud* en la "sustancia" sólo cuando el individuo halla *su plenitud* en el Estado.

Esta plenitud satisfecha del hombre total y su pensamiento excluye toda trascendencia que lo conduciría al dualismo en el conocimiento, a la infelicidad de la conciencia, y lo convertiría en el esclavo de un amo.

La trascendencia, en cualquier aspecto que se la considere, despoja al hombre y lo desgarra, le impide *sentirse plenamente* en el mundo.

Bien se trate de algo que escape a su saber y a su poder, o ya se trate de un Dios trascendente que, mediante su propia acción le quita la iniciativa y la fuente, así como la eficacia y el fin, la acción del hombre no sería más que una sombra, una ilusión.

El hombre total es Dios en devenir, el que se realiza en su solo desarrollo histórico.

El saber absoluto es el saber del ser y de la historia en su totalidad, el sujeto cognoscente que constituye uno con el objeto conocido y con el acto por el cual se origina este objeto.

281 *Phénoménologie*, I, p. 24.
282 Engels, "Ludwig Feuerbach", *Études philosophiques*, p. 28.
283 Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 140. Ver también ps. 157, 167, 177 y 191.

El ser no se identifica con lo dado. No existe ni lo dado sensible ni lo dado racional. El primer acto del espíritu es negar lo dado, aniquilarlo, ya se trate del mundo o de sí mismo a fin de asimilarlo y, de algún modo, para absorberlo en sí por el trabajo del pensamiento. Al término de esta tarea, cuyo proceso dialéctico podemos seguir en la *Fenomenología del espíritu*, la totalidad del objeto ha devenido interior al sujeto, o lo que es igual, el sujeto se ha dilatado hasta contener la totalidad del objeto.

Es, pues, enunciar una frase sin sentido, para Hegel (como para cualquier otra persona) decir: el espíritu crea el mundo. Porque el espíritu para Hegel, es a la vez pensamiento y mundo. Esta es la definición del idealismo objetivo. El pensamiento no tiene que "crear" un mundo porque él es el mundo. La existencia del pensamiento y la del mundo son de la misma naturaleza: el pensamiento no podría existir sin este mundo sobre el cual y a partir del cual se ejerce su poder de negación, es decir, su acción, y recíprocamente el mundo es, en sí, transparente al pensamiento. Nada hay en él que sea irreductiblemente opaco al pensamiento.

La *Fenomenología del espíritu* tenía por misión permitirnos tomar conciencia que la realidad íntegra está entretejida de razón.

La *Lógica* deberá desplegar esta trama inteligible, no en categorías vacías que serían la copia del ser, sino en categorías cargadas de sustancia, idénticas a la vida misma del Ser.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA DIALÉCTICA DEL SER

A) LA LÓGICA

El punto de llegada de la *Fenomenología del Espíritu*: la identidad del ser y del pensamiento, sirve de partida a la *Lógica*, si bien en el comienzo de la *Lógica* se trata sólo del ser puro.

El primer contrasentido (o más bien falta de sentido) que hay que evitar para comprender la *Lógica* de Hegel es el que consiste en interpretar en su significado literal la definición comparativa que Hegel ofrece de su *Lógica*: "La Lógica debe ser concebida como el sistema de la razón, como el reino del pensamiento puro. Este reino es el de la verdad, tal como existe en-sí-y-para-sí, sin máscara ni envoltura. Así se puede decir que este contenido es una representación de Dios, tal como es en su esencia eterna, anteriormente a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" [1].

Si se concluye de este texto que la Lógica se identifica con el pensamiento de un Dios existente antes de la naturaleza y que creó inmediatamente la naturaleza a partir de este pensamiento puro, no sólo se evoca una operación mágica más incomprensible que los milagros más pueriles, sino que al adjudicar a Hegel esta absurdidad nos resulta imposible comprender su *Lógica* y todo su sistema, el cual reposa sobre el "saber absoluto", que es identidad del ser y del pensamiento. Dios mismo no es nada más que este saber absoluto: "Dios no es accesible sino en el puro saber especulativo, y *es* sólo en ese saber, y es sólo ese saber" [2].

Hegel no sólo excluye la trascendencia de Dios; tiene cuidado también, en este mismo pasaje, de advertirnos que habla metafóricamente. Hyppolite subraya con justa razón: "El carácter esotérico de ese lenguaje se manifiesta ya en el *puede decirse* tanto como en el equívoco de esta anterioridad del *Logos* sobre la naturaleza y el espíritu finito. No hay, en efecto, para Hegel, un pensamiento divino, ni

1 *Logique*, I, p. 35.
2 *Phénoménologie*, II, p. 268.

una naturaleza y un espíritu finito creado. La palabra creación corresponde a la representación"[3].

La Lógica, la Naturaleza y el Espíritu constituyen un todo: son momentos de una misma totalidad dialéctica, como lo subrayan los tres últimos parágrafos de la *Enciclopedia* (parágs. 575, 576, 577) sobre los cuales hemos de volver. Estos "momentos", cuya unidad aparece ante la Razón, no pueden ser separados sino por el Entendimiento que divide y la "representación" que traduce en términos de trascendencia y de creación esta unidad profunda.

La idea directriz de Hegel no tiene nada de misterioso: la identidad del ser y del pensamiento es la afirmación de la racionalidad de lo real, de la perfecta transparencia racional de la realidad para el pensamiento.

Descubrir en nuestra razón la razón de las cosas, reproducir y reconstruir idealmente, para advertir su necesidad lógica, lo que la percepción sensible nos hace aparecer como un conjunto inconexo de hechos empíricos y contingentes, es la ambición constante de toda ciencia que no se limite al positivismo, de toda filosofía que no zozobre en el irracionalismo.

Tal ambición no se confunde con el idealismo. Es, además, significativo que Marx, luego Lenin, hayan aceptado y seguido sobre este punto la marcha de Hegel.

Lenin, que a lo largo de todo su comentario de la Lógica hegeliana, en sus *Cuadernos filosóficos*, aplaude cada vez que Hegel habla de la identidad del ser y del pensamiento, se hallaba perfectamente fundado al afirmar: "Sería indispensable volver a Hegel para analizar paso a paso no importa qué lógica corriente... Marx ha aplicado la dialéctica hegeliana en su forma racional a la economía política... La formación de los conceptos (abstractos) y el hecho de operar con ellos *implican* ya la representación, la convicción, la *conciencia* de la necesidad de leyes en la conexión objetiva... Es imposible negar la objetividad de los conceptos, la objetividad de lo general en lo particular y lo singular. Hegel es, pues, mucho más profundo que Kant y otros cuando estudia el reflejo del movimiento del mundo objetivo en el movimiento de los conceptos. Igual que la forma simple del valor, el acto aislado del intercambio de una mercancía dada por otra, encierra ya en una forma no evolucionada todas las contradicciones fundamentales del capitalismo; así también la más simple *generalización*, la primera y la más simple formación de los conceptos (juicios, silogismos, etc.), significa el conocimiento cada vez más profundo por el hombre del encadenamiento universal objetivo. Es aquí donde es necesario buscar el verdadero sentido, la significación y el papel de la *Lógica* de Hegel"[4].

[3] Hyppolite, *Logique et existence*, p. 78.

[4] Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 148. Lenin agrega: "Marx no nos ha de-

El Capital de Marx desarrolla una lógica que debe mucho a la de Hegel, pero le quita su carácter especulativo.

Esta comparación permite precisar la naturaleza de la Lógica hegeliana distinguiendo el punto que en ella comienza la mistificación especulativa.

En primer término, ¿cuál es la significación del pasaje de lo abstracto a lo concreto, que constituye el movimiento mayor de la *Lógica*?

En su *Introducción a la crítica de la economía política*, Marx se plantea muy exactamente este problema. ¿Para estudiar, por ejemplo, la "totalidad orgánica" de un régimen económico, por dónde es necesario comenzar? ¿Por lo concreto o lo abstracto?

"Parece que el buen método fuera comenzar por lo real y lo concreto, que constituye la condición previa y efectiva, escribe Marx. Pero las "totalidades concretas" son caóticas, contradictorias. Es necesario remontarse a los términos más abstractos para reconstruir dialécticamente la totalidad: "Este último método es sin duda el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, esto es, la unidad de la diversidad. Por esta causa aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y por consiguiente el punto de partida de la opinión inmediata y de la representación. La primera vía ha reducido la plenitud de la representación a una determinación abstracta; con la segunda, las determinaciones abstractas conducen a la representación de lo concreto por la senda del pensamiento. Por ello ciertamente Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como el resultado del pensamiento que en efecto se concentra en sí mismo, se profundiza en sí mismo, se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es para el pensamiento más que la manera de apropiarse lo concreto, y reproducirlo en la forma de algo concreto pensado. Mas de ninguna manera está ahí el proceso de la génesis de lo concreto mismo... Para la conciencia —y la conciencia filosófica está constituida de tal modo que para ella el pensamiento que concibe forma al hombre real y, en consecuencia, el mundo no aparece como real sino una vez concebido— para la conciencia, pues, el movimiento de las categorías se presenta como el acto de producción real... cuyo resultado es el mundo; y esto es exacto en la medida en que la totalidad concreta, en tanto que totalidad pensada, en tanto que representación mental de lo concreto, es en verdad un producto del pensamiento; no es, por el contrario, de ningún modo el producto del concepto que se engendraría a sí mismo, que pensaría fuera y por encima de la per-

jado una "lógica", pero nos ha dejado la "lógica" del *Capital* (ibíd., p. 201) y también: "No se puede comprender perfectamente el *Capital* de Marx y en particular su primer capítulo sin haber estudiado a fondo y comprendido *toda* la *Lógica* de Hegel" (ibíd., p. 149).

cepción inmediata, y la representación, sino un producto de la elaboración de conceptos a partir de la percepción inmediata y la representación.

"Pero las categorías simples, ¿no tienen asimismo una existencia independiente, de carácter histórico o natural, anterior a las de las categorías más completas? Depende ciertamente. Hegel, por ejemplo, tiene razón de comenzar la filosofía del derecho por la posesión, constituyendo ésta la relación jurídica más simple del sujeto...

"Las categorías simples son la expresión de relaciones en las cuales lo concreto aún no desarrollado ha podido realizarse sin haber puesto todavía el nexo o el vínculo más complejo que halla su expresión mental en la categoría más concreta; mientras que el concepto más desarrollado deja subsistir esta misma categoría como una relación subordinada. El dinero puede existir y ha existido históricamente antes que existiera el capital, los bancos y el trabajo asalariado... A este respecto, se puede decir, pues, que la categoría más simple es capaz de expresar las relaciones dominantes de un todo menos desarrollado, o, por el contrario, las relaciones subordinadas de un todo menos desarrollado que existía ya históricamente antes que el todo se desarrollara en el sentido que encuentra su expresión en una categoría más concreta. En esta medida, la marcha del pensamiento abstracto, que se eleva de lo más simple a lo más complejo, correspondería al proceso histórico real" [5].

Esta asimilación crítica y esta superación de la concepción hegeliana señalan el pasaje, dentro de la lógica, del punto de vista especulativo de la lógica hegeliana al método hipotético deductivo de las ciencias contemporáneas.

En *El Capital* aplica Marx constantemente este método del tránsito de lo abstracto a lo concreto, aun cuando el desarrollo histórico real lo contradice en apariencia; escribe, por ejemplo: "Es de la transformación de la tasa de plusvalía en tasa de ganancia que hay que *deducir* la transformación de la plusvalía en ganancia y no a la inversa. Pero, *en verdad*, es de la tasa de ganancia que se parte históricamente" [6].

La idea abstracta presupone siempre una totalidad concreta histórica de la cual ella ha sido extraída. Hegel recuerda a menudo, además, que lo que aparece como resultado de la construcción por conceptos, es en realidad el principio. "Si se va al fondo de las cosas se halla el desarrollo incluido en el germen" [7].

Subraya el papel de las ciencias experimentales que proporcionan a la construcción filosófica sus materiales. Por cierto, en el Prefacio de

[5] K. Marx., *Introduction a la critique de l'économie politique*, ps. 164 a 167.
[6] Marx, *El Capital*, libre III, t. I, p. 62. Este problema del "método" del *Capital* ha sido estudiado en dos artículos de Maurice Godelier, en los números de mayo y junio de 1960 de la revista *Economie et politique*. Ver también: Rosenthal, *Los problemas de la dialéctica en El Capital de Marx* (Moscú, 1959).
[7] *Lógique*, I, p. 24.

su *Lógica* reprocha a la lógica tradicional no tener de ningún modo en cuenta las adquisiciones de la ciencia [8], mientras que —dice— "los progresos de la cultura, y sobre todo de las ciencias, aun empíricas... favorecen la formación de categorías más elevadas... Si, por ejemplo, la categoría de *fuerza* ha adquirido un papel determinante en física es que, en la actualidad, la categoría de polaridad... es la que desempeña el papel más importante" [9].

"La lógica no es lo general abstracto sino lo general que comprende toda la riqueza de lo particular... Así pues, lo lógico sólo puede ser apreciado en su valor cuando ha devenido el resultado de la experiencia científica" [10].

La idea dominante de Hegel sigue siendo que la razón contiene en ella todo lo que es necesario para comprender la totalidad de lo real. Es indispensable subrayarlo fuertemente ahora que se asiste, sobre todo desde hace una treintena de años, a múltiples tentativas para "arrastrar" a Hegel hacia el irracionalismo.

La empresa de Hegel consiste esencialmente en hacernos vivir al ser en su racionalidad.

Nadie, antes que él, había llevado tan alto la exigencia de la razón de identificarse con el ser en su génesis.

Mas Hegel, según la tradición del idealismo, ha considerado el problema como resuelto: él procede como si la ciencia se hubiera completado, como si ese vaivén dialéctico de la experiencia a las hipótesis que da cuenta de ello, y de la hipótesis a la experiencia que la anula o la verifica, hubiera llegado a su último término. El legítimo método hipotético deductivo se transforma entonces ilegítimamente en idealismo especulativo.

Esta delimitación, o más bien esta extrapolación arbitraria según la cual la filosofía pretende colocarse al fin de la historia para no tener sino que construir ese juicio último a partir de todas las etapas anteriores, constituye la gran inversión idealista del espíritu especulativo.

Después de haber eliminado el contrasentido inicial que tornaba ininteligible la *Lógica*, conviene precisar la significación de esta identidad del pensamiento y el Ser, clave de bóveda del sistema, y que constituye, en Hegel, la definición de su idealismo objetivo.

Antes de abordar la exposición propiamente dicha de su lógica, Hegel ha establecido, por tres vías diferentes, esta identidad del pensamiento y el ser.

En forma *genética*, en la *Fenomenología del espíritu*.

[8] *Logique*, I, p. 7.
[9] Ibíd., I, p. 13.
[10] Ibíd., I, p. 45. Hegel repite en la *Enciclopedia*: "La relación de la ciencia especulativa con las otras ciencias consiste sólo en que la primera no deja de lado de ningún modo el contenido empírico de las otras, sino que ella lo reconoce y lo usa...", parág. 9, nota.

En forma *polémica*, en la Introducción de la "Pequeña Lógica" de la *Enciclopedia*.

En forma *dialéctica*, en los Prefacios y la Introducción de la *Ciencia de la Lógica*.

En la *Fenomenología del espíritu*, que puede ser así considerada como una preparación pedagógica para la comprensión del idealismo absoluto que aparecerá al comienzo de la Lógica, Hegel parte del sentido común, desde el punto de vista de la conciencia ingenua y muestra que no puede atenerse a él sin contradicción; nos eleva entonces a formas de conocimiento cada vez más complejas, hasta el momento en que tomamos conciencia que el verdadero objeto del conocimiento no es exterior al sujeto mismo y que ese sujeto lleva en él las condiciones que engendran la ilusión de la exterioridad del objeto; esta alienación es una exigencia de la razón misma. El hombre no tiene necesidad de salir de él mismo para conocer la naturaleza y Dios.

"Yo he seguido, en la *Fenomenología del espíritu*, la evolución de la conciencia, su marcha progresiva, desde la primera oposición inmediata entre ella y el objeto hasta el saber absoluto. El camino que ella ha recorrido pasa por todas las formas de la relación entre la conciencia y el objeto, y tiene por finalidad el concepto de la ciencia" [11].

Ese camino ha pasado por la sucesión de experiencias del individuo (ontogénesis), después por la historia de las experiencias de la especie (filogénesis) de las cuales la primera era en cierto modo el camino más corto, y por fin, por las fases de la toma de conciencia del espíritu por él mismo (lo que podría llamarse una "noogénesis").

La Introducción a la pequeña lógica en la *Enciclopedia* reproduce la misma demostración según la cual no existe realidad que no haya sido producida por el pensamiento; "lo que es real es racional y lo que es racional es real" [12], rechazando sucesivamente tres "posiciones del pensamiento con relación a la objetividad": la de la metafísica tradicional, la del empirismo y del criticismo kantiano, y la de la intuición inmediata.

La metafísica tradicional era una concepción dogmática que partía de realidades inteligibles consideradas como *datos*, y que podían, a partir de ahí, dar cuenta del sujeto que las conoce puesto que el mundo existe ya absolutamente hecho, terminado, fuera de su intervención.

El empirismo tiene de común con la metafísica que él postula la existencia de un mundo acabado, dado, pero que difiere de ella en que considera ese mundo como de naturaleza sensible y no inteligible.

La filosofía crítica de Kant rompe con estos dos dogmatismos opuestos y simétricos, mas ella no supera el dualismo que les es común: el de la subjetividad y de la objetividad. No volveremos sobre esta crítica del kantismo ya estudiada en un capítulo anterior [13], pero recor-

[11] *Logique*, I, ps. 33-34.

[12] *Encyclopedie*, parág. 6, nota.

[13] Ver capítulo sobre "El método de Hegel", a propósito de Kant y Fichte.

daremos el argumento que le sirve de apoyo: la actividad del pensamiento, aun en la forma de la imaginación trascendental, se intercala, en Kant, entre un yo abstracto y una "cosa en sí" fantasmagórica. Él trata así vanamente de unir lo que, en el comienzo, está puesto como independiente. Sin embargo, la "cosa en sí" es una abstracción vacía, de la que yo no puedo por definición decir nada porque ella escapa a todo pensamiento. La "cosa en sí" no puede ser más que un horizonte del pensamiento al que se apunta sin cesar, pero que le es inmanente, porque si ella le fuera irremediablemente inaccesible e incognoscible no tendría existencia en absoluto. "La cosa en sí no puede ser para nosotros más que el concepto que tenemos de ella [14]." La cosa en sí puede devenir una cosa para nosotros: el problema es enriquecer el conocimiento que tenemos de ella. Kant "ha reemplazado así la marcha viviente, el movimiento de nuestro conocimiento cada vez más profundo de las cosas por la abstracción vacía de la cosa en sí"... La cosa en sí de Kant es una abstracción *vacía*, y Hegel exige que las abstracciones correspondan a la esencia: "El concepto objetivo de las cosas que se confunden con la cosa misma, exige que las abstracciones correspondan —para hablar como materialista— a la profundización real de nuestro conocimiento del mundo" [15].

Kant ha tenido por lo menos el mérito de postular el principio de esta interioridad absoluta de la conciencia, aun cuando no haya podido permanecer fiel a él.

Por lo mismo, Kant ha proporcionado el principio esencial de la crítica del pretendido "saber inmediato", el cual sería un saber sin mediación y, en consecuencia, sin ninguna prueba ni fundamento. Es una afirmación gratuita, carente de todo carácter científico o filosófico.

Contra esas diversas concepciones de la realidad objetiva, Hegel establece la unidad dialéctica del ser y del pensamiento.

En la introducción de su *Ciencia de la Lógica* la instaura dialécticamente.

"El concepto de la Lógica en vigencia hasta aquí reposa sobre la separación formulada de una vez por todas, por la conciencia ordinaria, entre el *contenido* del conocimiento y su *forma*, o entre la *verdad* y la *certidumbre*. Se supone, por una parte, que la materia del conocimiento existe como un mundo absolutamente terminado, fuera del pensamiento, que éste es vacío en sí, que la forma como tal viene a aplicarse exteriormente a esta materia, se llena de ella y adquiere así sólo un contenido y un conocimiento real" [16].

La verdad entonces sería el acuerdo entre el pensamiento y el objeto así concebido.

[14] *Logique*, I, p. 17.
[15] Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 75.
[16] *Logique*, I, p. 28.

Esta oposición es la ilusión de la conciencia inmediata que cree relacionarse con "cosas" hechas todas independientemente de la acción y del pensamiento del hombre, e independientes las unas de las otras.

Pero, lo propio del conocimiento es restablecer esta doble relación de las cosas entre ellas y de las cosas y el hombre.

Cada cosa sólo existe en sus relaciones con las otras cosas: su peso, su forma, etc., dependientes de sus relaciones con otras cosas. No hay, pues, cosas existentes en sí, aisladamente, y luego relaciones que las unan en forma exterior. Es imposible concebir la cosa separada de esas relaciones que la urden y la constituyen. "La mediación es objeto y el objeto no es más que mediación" [17].

Esta mediación, esta universal acción recíproca que, en el pensamiento, es razonamiento, en el objeto es su movimiento dialéctico y su devenir.

Las relaciones del objeto con el sujeto no son sino un caso particular de esta interacción universal.

Hegel subraya el carácter dialéctico del concepto de estas relaciones.

El concepto es, en primer término, la abstracción, la clase, que permite agrupar cierto número de individuos en una denominación común. El concepto es entonces abstracto y exterior a la realidad sensible que le da un contenido.

Hay ahí una primera negación de lo inmediato, por la cual el entendimiento opera un ordenamiento del mundo, una clasificación por géneros y especies.

La razón propiamente dicha será la negación de esta negación: al restablecer los nexos entre esos conceptos antes aislados, ella realizará el pasaje de la clasificación a la relación. Por ello mismo, ella no restablecerá sólo la unidad de los conceptos entre sí, sino la unidad de estos conceptos con lo sensible: no serán ya abstracciones exteriores a lo sensible; serán su estructura inteligible, la ley inmanente de su devenir y de su desarrollo. La mediación, la relación es a la vez ley de desarrollo de la cosa misma y función del pensamiento.

En tanto que Aristóteles consideraba como irreductibles los géneros del ser, Hegel ve en ellos los momentos de la totalidad del ser.

"Debido a esta introducción del contenido en la consideración lógica, ésta no lleva ya sobre los *objetos* sino sobre la *cosa* misma: sobre el *concepto* de los objetos" [18].

La forma lógica se halla así íntimamente ligada al contenido, a la verdad dinámica y viviente.

Lejos de oponer lo aparente a lo objetivo, Hegel reconoce "la objetividad de la apariencia" [19], pues la apariencia misma es un aspecto,

[17] Hyppolite, *Logique et existence*, p. 174.
[18] *Logique*, I, p. 21.
[19] Ibid., I, p. 42.

un momento de lo objetivo, momento del que es necesario dar cuenta ubicándolo en su lugar en el desarrollo total de la realidad concreta.

Las categorías son ellas también momentos de la totalidad concreta que es la única real.

A partir de una realidad fragmentada hasta lo infinito por la percepción común y el entendimiento, las categorías son los momentos críticos, los punto nodales, en la aprehensión racional de lo real. Cada una de ellas ofrece al hombre un nuevo punto de apoyo sobre los caóticos enmarañamientos de la realidad: "En esa urdimbre se ve formar aquí y allá los nudos que constituyen los sostenes y la referencia de su vida y de su conciencia" [20].

A medida que asimila y conoce la naturaleza, que elabora categorías que le permiten elevarse por encima de la naturaleza inmediata dentro de la cual se halla de antemano inmerso, el hombre se separa de su medio y se libera.

Estos momentos de la racionalización de la naturaleza son también los momentos de la liberación del hombre.

La diversidad sensible, que aparecía primero como algo dado contingente, es reconstruido desde lo interior.

La razón, por un acto libre, se da entonces su contenido. Las categorías constituyen los momentos *necesarios* de ese libre desarrollo de la razón. "No hay objeto que pueda ser presentado de manera tan rigurosa y con una plasticidad tan inmanente como el desarrollo del pensamiento, en lo que tiene de necesario... no existe objeto que sea en el mismo grado libre e independiente" [21].

La explicación vuelve a hallar aquí su sentido etimológico y de algún modo material: ella es el despliegue o el desarrollo de la realidad misma. En ella la libertad de la razón y la necesidad de las cosas forman un todo.

"Este movimiento, que representa el desarrollo inmanente del concepto, constituye el método del conocimiento absoluto, el alma inmanente del contenido mismo" [22].

El concepto es indivisiblemente acto del pensamiento y realidad objetiva que se desarrollan como un ser viviente, y como el pensamiento mismo.

¿Cuáles son los caracteres del desarrollo de este concepto, como ser y como pensamiento?

"El progreso científico... consiste en reconocer la proposición lógica según la cual lo negativo es al mismo tiempo positivo, o que lo que es contradictorio, lejos de resolverse en una nada abstracta, conduce sólo a la negación de su contenido particular, o aún que seme-

[20] Ibíd., I, p. 19.
[21] *Logique*, I, p. 22.
[22] Ibíd., I, p. 9.

jante negación no es la negación de todo, sino simplemente la de una cosa determinada, y que, por consiguiente, el resultado contiene de modo esencial aquello de lo cual procede en tanto que resultado; lo que es, hablando con propiedad, una tautología, porque, de otro modo, ello no sería un resultado sino un dato inmediato. Al mismo tiempo que resultado, la negación es una negación definida y precisa; ella posee un contenido. Se trata acá de un nuevo concepto, pero más rico que el precedente, superior a éste. Se ha enriquecido, en efecto, con la negación de su contrario; lo contiene, en consecuencia, y contiene aún algo más, puesto que es la unidad de él mismo y de su opuesto. Mediante esta vía debe formarse el sistema de los conceptos, y es siguiendo una marcha ininterrumpida, pura de todo aporte exterior, que puede constituirse este sistema de Lógica, pues de otro modo, ¿cómo podría no pensar que el método aplicado en este sistema tiene todavía gran necesidad de ser perfeccionado y elaborado en muchos de sus detalles? Sé sin embargo que es el único verdadero. Esto surge ya del hecho que no difiere en nada de su objeto y de su contenido, porque es el contenido en sí, la dialéctica que le es inherente, lo que concede impulso a su progreso. Es evidente que sólo pueden tener valor científico las exposiciones que siguen la marcha de este método y se adaptan a su ritmo, porque son la marcha y el ritmo de la cosa misma" [23].

Este texto, que de alguna manera es el resumen de la lógica de Hegel no sólo reduce a la nada toda tentativa de interpretación "existencialista" de Hegel, según la cual el hombre sería únicamente lo "negativo", sino que muestra la dialéctica en actividad en la cosa misma, y además nos proporciona la clave del movimiento dialéctico.

Lo que caracteriza ese movimiento es, por una parte, el nexo interno y necesario de sus momentos, y, por otra, el surgimiento inmanente de la diferencia y la negación.

Lo que determina el progreso del concepto es lo negativo que él contiene... "Esto es lo que constituye su verdadera dialéctica" [24]. En la interdependencia de los conceptos, la negatividad forma parte integrante de cada uno de ellos: ella es todo lo que le falta; es, para cada parte, lo que le impide ser el todo.

Para comprender bien el motor de esta dialéctica en la *Lógica* es útil compararlo con el motor de la dialéctica en la *Fenomenología del espíritu.*

Hegel mismo ha subrayado a la vez la correspondencia de los momentos de la *Fenomenología* con los de la *Lógica*, y la diferencia radical que separa, en ambas obras, el pasaje de un momento a otro.

"Si en la *Fenomenología del espíritu* cada momento es la diferencia

[23] *Logique*, I, p. 40.
[24] *Logique*, I, ps. 41-42.

del saber y de la verdad, y es el movimiento en el curso del cual esta diferencia se suprime, la ciencia (el saber absoluto) no contiene ya esta diferencia y su supresión, pero puesto que el momento tiene la forma del concepto, reúne en la unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del ego cognoscente. El momento no surge, pues, ya como ese movimiento errante, de la conciencia o de la representación en la autoconciencia, y *viceversa*, sino como la pura figura del momento liberada de su manifestación en la conciencia, es decir, el puro concepto y su progreso, depende sólo de su pura determinación. Recíprocamente, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde una figura del espíritu fenoménico en general"[25].

El motor de la dialéctica ascendente de la *Fenomenología* era, pues, la contradicción, la inadecuación de la certeza subjetiva a la verdad objetiva. Pero desde que, en el saber absoluto los dos términos están confundidos, sólo puede haber progreso si el ser se opone a sí mismo, si lleva en él la contradicción, su propia negación.

La dialéctica no es ya diálogo entre el sujeto y el objeto, como en la *Fenomenología*, sino desdoblamiento de lo uno y nacimiento inmanente de las diferencias en el ser mismo.

La acción universal recíproca en las cosas como en el pensamiento excluye la posibilidad de atenerse a ellas, sin caer por la contradicción, en una categoría aislada: a causa de su nexo con todo lo que no es, ella contiene su propia negación, es decir, que su verdad está fuera de ella; no tiene sentido ni realidad sino por lo que no es, lo que la torna incompleta, y a lo cual se halla fundamentalmente vinculada.

Nada aislado tiene en sí su propia suficiencia. Esta carencia es el motor del devenir de las cosas y del concepto. Esta nueva dialéctica ascendente está fundada sobre la contradicción interna de toda cosa: lo abstracto es incompleto. La *Lógica* es este laborioso ascenso de lo abstracto a lo concreto.

Toda cosa se mueve para superar su propia insuficiencia. "Vamos —dice Wahl— del ser vacío, que es idéntico a la nada, al ser pleno que sería idéntico a lo absoluto e idéntico al espíritu"[26].

Al nivel de la ontología como al de la fenomenología, la dialéctica hegeliana está dominada por la finalidad: el ser como el conocimiento se eleva a la totalidad concreta de lo real porque esta totalidad está ya presente desde el comienzo... Sin ello el ser aislado o la abstracción no comportarían ninguna contradicción: la contradicción nace debido a que el todo ya preexistente los envuelve, los rodea, los contiene. Sólo entonces la existencia aislada aparece como una escisión, como

[25] *Phénoménologie*, II, p. 310.

[26] J. Wahl, *Commentaires de la logique de Hegel* (Cours de Sorbonne, 1959. Centre de Documentation Universitaire, p. 45). (Hay trad. castellana de La Pléyade, Bs. Aires.)

una ruptura de nexos de la acción recíproca. Lo abstracto es como una mutilación del cuerpo viviente de lo concreto.

Esta inmanencia del todo en cada parte o en cada momento del conocimiento o del ser funda la circularidad del saber absoluto. La identidad del ser y del pensamiento tiene ese carácter dialéctico: en el pensamiento más abstracto y más pobre, el ser total está ya presente, y es éste el que de alguna manera lo "impulsa" ("*aspire*") hacia lo concreto, y, recíprocamente, en la determinación más pobre y más limitada del ser, el saber absoluto está ya presente. "Lo que importa a la ciencia, no es tanto que el comienzo sea inmediatez pura sino el hecho que su conjunto represente un circuito cerrado en donde lo que es primero devenga último y *viceversa*" [27].

Esta circularidad es finalmente la fuente del movimiento del ser y del pensamiento: "El círculo que reposa en sí, cerrado sobre sí, y que como sustancia tiene todos sus momentos, es la relación inmediata que no suscita así ningún asombro. Pero que lo accidental, como tal, separado de su contorno, lo que está ligado y es efectivamente real sólo en su nexo con otra cosa, obtiene un ser determinado propio y una libertad distinta, ello constituye la potencia prodigiosa de lo negativo, la energía del pensamiento, del *Yo* puro. La muerte, si queremos llamar así a esta irrealidad, es lo más temible y mantener firmemente lo que está muerto es lo que exige la mayor energía" [28].

Esta circularidad es otro nombre de la inmanencia radical, de la exclusión de toda trascendencia, pero también de la introducción de una finalidad interna. La teología en tanto que fundada sobre la trascendencia de Dios es aniquilada en provecho de una teología que restaura, en la inmanencia, todos los temas de la teología.

La *Lógica* deviene, en virtud de esta circularidad, de esta implicación recíproca, de esta finalidad interna, una larga prueba de la existencia de Dios. Lo abstracto, en razón de su insuficiencia, es "atraído" hacia lo concreto total; si una cosa cualquiera existe, Dios existe: el desarrollo de la *Lógica* consistirá en establecer que si existe el ser hay devenir, cualidad, cantidad, medida, esencia, fenómeno, realidad, concepto, mecanismo, finalidad, vida, conocimiento y, por fin, idea absoluta, es decir, Dios.

El pensamiento humano que deviene, al término de la *Lógica*, pensamiento de lo real en su totalidad, se identifica con el pensamiento divino. Feuerbach no estaba equivocado al decir: "La Lógica de Hegel es la teología conducida a la razón y al presente, la teología convertida en lógica. Así como el ser divino de la teología es la quintaesencia ideal o abstracta de todas las realidades, de todas las determinaciones, de todos los seres finitos, de igual modo acontece con la Lógica" [29].

[27] *Lógique*, I, p. 60.
[28] *Phénoménologie*, I, p. 29.
[29] Feuerbach, *Théses provisoires pour la réforme de la philosophie*, parág. 12.

Por el movimiento ascendente de esta Lógica el espíritu finito se identifica con el espíritu infinito. Mediante esa superación el pensamiento del hombre se une con el pensamiento de Dios. Pero, a causa de la estricta inmanencia en la cual se apoya Hegel, esa superación no es una fuga mística fuera de lo real. Del más humilde y del más vacío de los conceptos, Hegel se eleva al más alto y más pleno, aquel que resume y contiene todos los restantes para constituir la razón, recogiendo a la vez en la ruta toda la riqueza de lo real, de su movimiento y de sus leyes. He aquí por qué se puede decir de la *Lógica* lo que Marx decía de la *Fenomenología*: a pesar de su "lastre especulativo originario", contiene algunas de las características más profundas de la dialéctica del pensamiento, de la naturaleza y de la historia.

Es *una Lógica* en el sentido habitual de la palabra, es decir, un inventario de las categorías y de los procedimientos metódicos del pensamiento.

Es una *teoría del conocimiento*, no en el sentido kantiano de examen del conocimiento que precede a la actividad concreta del conocimiento, sino en el sentido que ella determina las relaciones de las formas del pensamiento con su objeto [30].

Es una *dialéctica*, en el sentido más completo: un estudio de las leyes más generales del desarrollo del pensamiento, de la naturaleza y de la historia.

Ella es, pues, el mejor antídoto contra el prejuicio positivista, según el cual las ciencias particulares responderían a todas las cuestiones a las que es posible contestar. Esto significa halagar la inclinación natural de los especialistas legítimamente adheridos a los métodos habituales de su propia ciencia y que se resisten a buscar en ellos a la vez el fundamento y el vínculo con las otras actividades humanas. El positivismo estimula aquí la estrechez y el aislamiento en una actividad determinada y da a todos los irracionalismos la garantía de una indiferencia agnóstica. Tal conducta es al mismo tiempo una limitación arbitraria del pensamiento científico al que se pretendería encerrar en la simple comprobación de hechos y en la elaboración de formas matemáticas destinadas a unirlos, y una negación de todo humanismo que implique la búsqueda del significado humano del pensamiento científico y de su nexo con la totalidad de las tareas y aspiraciones del hombre.

Desde este punto de vista la concepción hegeliana de la ciencia, cuya totalidad coincide con la totalidad de lo real y de la vida, aun si este elevado ideal entrevisto por Hegel no ha sido alcanzado por él, sigue siendo un "modelo" indispensable para quien desee mantener la dignidad de la filosofía en su sentido más elevado.

Es en este espíritu, por lo demás, que Hegel ha emprendido su

[30] "La dialéctica es precisamente la teoría del conocimiento de Hegel y del marxismo". (Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 282. Ver ps. 145, 150, 159).

tarea. Desde el comienzo de su primer prefacio a la *Lógica*, recordaba que el kantismo ha servido de justificación o de pretexto para una abdicación de la filosofía.

Contra el positivismo surgido del agnosticismo kantiano y el utilitarismo beato (que sobrevive hoy en ciertas formas de optimismo tecnicista o tecnocrático) Hegel se mofaba de aquellos que creían así "haber transformado la existencia en un mundo luminoso cubierto de flores entre las cuales —se aseguraba— ninguna era negra"[31].

Reivindicaba enérgicamente el papel de la filosofía como elaboración científica de una concepción del mundo a la cual no pueden renunciar ni las ciencias ni la moral: "Se considera con frecuencia a la filosofía como un saber formal y vacío de contenido. Sin embargo, no se advierte suficientemente que lo que es verdad según el contenido puede sólo merecer el nombre de verdad si la filosofía lo ha engendrado; que las otras ciencias busquen, en la medida que lo deseen, realizar progresos por el raciocinio desentendiéndose de la filosofía; así no podrá haber en ellas, sin esta disciplina, ni vida ni espíritu ni verdad"[32].

Tal es el sentido y la ambición de la empresa hegeliana.

Queda por definir su punto de partida, su modo de desarrollo y su plan general.

El punto de partida de la *Lógica* y de todo el sistema no puede ser tomado ni del sentido común ni de la historia ni de una ciencia cualquiera puesto que su objeto es el pensamiento mismo, del cual todo el resto no es sino un producto más o menos elaborado[33].

Tal punto de partida no puede ser el Yo, como en Descartes o, sobre todo, como en Fichte, el Yo puro vacío de todo contenido, porque esto es admitir el postulado de la dualidad del Yo y de lo que no es él y que el Yo no podrá jamás volver a hallar si antes se aísla de él.

"La ciencia pura supone que se ha liberado de la oposición que turbaba la conciencia"[34].

No se puede, pues, tener otro punto de partida que el ser. El ser entendido no como la "cosa en sí" inaccesible e incognoscible de Kant, que es pura abstracción, sino el ser tal como lo aprehendemos primero necesariamente, es decir, en el interior de nuestro pensamiento, en el concepto más indigente: aquel precisamente del ser sin otra determinación.

A partir de ese término, en efecto, porque es el más elemental y el más abstracto, vamos a remontarnos hacia lo concreto reconstruyento así el todo, como Cuvier se propuso reconstruir un animal completo con el aporte del vestigio más fragmentario[35].

[31] *Logique*, I, p. 6.
[32] *Phénoménologie*, I, p. 53.
[33] Ver *Philosophie de la religion*, I, p. 75,
[34] *Logique*, I, p. 35.
[35] Hegel mismo evoca esta comparación: "Cuvier se guiaba, en sus recons-

El modo de desarrollo no es una deducción porque cada categoría más elevada no es "extraída" de la precedente, no es lograda como si ya estuviera contenida en ella, puesto que, por el contrario, cuando lleguemos a la síntesis del término inicial y de su opuesto, descubriremos retrospectivamente ese término inicial como contenido en esta síntesis. El término último será finalmente el primero, puesto que contendrá todos los otros como sus momentos. El resultado será reconocido como el principio.

No es tampoco un análisis que supondría la misma interioridad del segundo término en el primero. Ni una síntesis que supondría relacionar términos primitivamente extraños entre sí.

La dialéctica no es esta parcelación ni esta oposición del análisis ni esta reunión y esta combinación de la síntesis; es el desdoblamiento de lo uno, el objeto que se niega a sí mismo a causa de su propia insuficiencia, es decir, en el plano del pensamiento nos remite a lo que no es él para explicarlo, y en el plano del ser se transforma y se mueve dentro de un devenir incesante por la acción de lo que no es él, de lo que le da la existencia y la vida, pero que lo condena también a la modificación y a la muerte.

¿Cuáles serán, en fin, las grandes etapas de este desarrollo, los grandes momentos de la *Lógica*?

El lector de la *Fenomenología* no se siente turbado ante el plan de la *Lógica*.

El lector de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* tampoco experimenta esta sensación.

El orden en el cual aparecen y se engendran las categorías en la *Lógica* corresponde en el conjunto al orden de aparición de los sistemas filosóficos en la historia. Cada gran filosofía ha captado el ser en cierto nivel, que se expresa en una categoría, y por esto la historia de la filosofía puede ser considerada como la génesis de una filosofía única (la de Hegel, que las resume a todas), no siendo cada sistema sino un momento del todo refutado por el sistema que le sucede y que descubre en él su verdad.

Del Ser de Parménides al devenir de Heráclito, del mecanicismo cartesiano al vitalismo de Leibniz, se podría volver a hallar el punto de afloración histórica de las categorías de la Lógica hegeliana: el Ser, el devenir, el mecanicismo, la vida, etc. La dialéctica de la ciencia perfeccionada en el sistema hegeliano es la historia real menos sus contingencias y sus zigzags. La génesis ideal de lo verdadero en la *Lógica* es la reproducción estilizada de su génesis efectiva en la historia.

"Yo sostengo que la sucesión de los sistemas de filosofía es en la

---

trucciones por la idea que una determinación y una propiedad generales debían manifestarse en todas las partes, a pesar de las diferencias que las separan y formar su unidad". *Esthétique*, I, p. 161.

historia la misma que la sucesión de las determinaciones de la noción de la Idea en su derivación lógica. Afirmo que si se despoja a los conceptos fundamentales de los sistemas aparecidos en la historia de la filosofía de lo que concierne verdaderamente a su forma exterior, su aplicación a lo particular, se obtienen los diversos grados de las determinaciones de la Idea en su noción lógica"[36].

La experiencia individual de la *Fenomenología* nos ha permitido seguir ya, en el espejo de la conciencia, esas etapas de la experiencia de la especie.

Las volveremos a encontrar en la *Lógica*.

Consideramos primero las cosas tales como son *en sí*, con las determinaciones inherentes a su ser, sus propiedades. Es el punto de vista de la percepción que se adhiere al *Ser* inmediato.

Después estudiamos las cosas *en sus relaciones con las demás*, y, como hemos visto, advertimos que no son otra cosa que esas relaciones, esas mediaciones mismas. Esas relaciones constituyen su *esencia*. Es el punto de vista de la reflexión.

Por fin, superando, integrando en una visión más completa esos dos puntos de vista, aprehendemos lo real a la vez en-sí-y-para-sí, como sustancia y como sujeto, en el *concepto* mismo que nos formamos de él.

Tales serán los tres momentos esenciales de la *Lógica*:

1º La lógica del Ser;

2º La lógica de la esencia;

3º La lógica del concepto.

Los dos primeros momentos tratan del "concepto en tanto que ser", es decir, en el nivel del objeto; el último trata "del concepto en tanto que concepto"[37], esto es, a la vez en el nivel del objeto y del conocimiento que de ello tiene el sujeto.

Los dos primeros capítulos constituyen, pues, la "Lógica objetiva"; el tercero, la "Lógica subjetiva".

LA TEORÍA DEL SER

La teoría del Ser, que constituye la primera parte de la *Lógica* de Hegel, tiene por objeto separar las categorías implicadas en la percepción inmediata de un mundo que se nos ofrece ante todo como un

[36] *Histoire de la philosophie*, I, p. 40. Al comienzo del capítulo consagrado a Leucipo, repite Hegel: "El desarrollo histórico de la filosofía debe corresponder al desarrollo de la lógica. Pero en ésta hay necesariamente momentos que no figuran en el desarrollo histórico".

[37] *Logique*, I, p. 48.

conjunto de *cosas* aisladas, independientes entre sí y provistas de sus cualidades propias.

Cuando se haya agotado este estudio se evidenciará que no es posible atenerse sin contradicciones a tal representación, y que no se puede comprender el mundo como un conjunto sensible de cosas aisladas. Seremos llevados a considerar como lo principal, no las cosas en su inmediatez sensible, sino las *relaciones*; éstas no unen a las cosas exteriormente como los hilos que mantienen juntos a los objetos entre sí; ellas son la realidad profunda de las cosas, su *esencia*.

Pasaremos entonces de la teoría del ser a la teoría de la esencia, que constituye la segunda parte de la *Lógica*, y que no trata ya del ser sensible inmediato, sino de la mediación, de las relaciones internas que constituyen la realidad.

El desarrollo de la segunda etapa del estudio de la estructura y del movimiento de la realidad nos conducirá a superar ese punto de vista de la esencia: no podemos descansar en la idea que el mundo es un tejido de relaciones. Sólo puede ser comprendido como *sujeto*. Volveremos a hallar entonces el tema central de la filosofía hegeliana: lo Absoluto no puede ser comprendido sólo como sustancia sino como sujeto. Esta será la tercera parte de la *Lógica*: la teoría del *concepto* [38].

El movimiento general de la Lógica hegeliana es, pues, el de una génesis: seguimos en ella las etapas del crecimiento orgánico de lo real y del pensamiento de lo real, desde la abstracción más pobre hasta lo concreto.

La totalidad concreta a la cual nos limitaremos, es decir, lo real en su plenitud y su vida, está de alguna manera presente y actuante desde el comienzo: en cada etapa ella es *todo lo que falta* aún a la estructura abstracta para ser completa.

Hegel no disimula de ningún modo esta finalidad interna del movimiento del ser como del conocimiento, el de un todo que se crea a sí mismo, se desarrolla a la manera de un embrión viviente y se expande hasta la perfecta plenitud: "Es la inmediatez del comienzo *como tal* el que constituye su lado defectuoso y lo *empuja* a no permanecer en el estado de comienzo" [39], escribe Hegel empleando a designio un lenguaje vitalista.

Hegel nos revela, al término de su *Lógica*, el secreto del movimiento que la anima desde el principio: "La totalidad concreta que

[38] Hpyyolite, en *Logique et existence*, traza un paralelo muy sugestivo entre los tres momentos de la Lógica hegeliana y los de la *Crítica de la razón pura* en Kant: "La lógica del ser corresponde a la *Estética trascendental*. Es la lógica de lo sensible en tanto que lo sensible se conserva en el *Logos*... La lógica de la *esencia* corresponde a la *Analítica trascendental*, es el entendimiento del ser... En fin, la lógica del concepto corresponde a la *dialéctica trascendental*, esta idea que Kant ha considerado sólo como reguladora... (Hyppolite, *Logique et existence*, p. 221).

[39] *Logique*, II, p. 555.

constituye el comienzo es, como tal, el comienzo del proceso y del desarrollo... El proceso no se realiza, pues, de algún modo, *por exceso*; sería así si el comienzo fuera ya verdaderamente lo Absoluto; *el proceso consiste más bien en que lo general se determina a sí mismo, y deviene lo general para sí, es decir, a la vez lo individual y el sujeto*".[40].

La negatividad interna que es el motor de ese desarrollo, "la fuente interna de toda actividad, de todo movimiento espontáneo, viviente y espiritual, el alma dialéctica"[41], es, pues, en cada etapa, si se puede emplear tal imagen, la totalidad concreta final que reprocha a una estructura racional aún abstracta e incompleta su insuficiencia y la conmina y la urge a perfeccionarse, a regresar a sí misma, en su realización sistemática.

Esta metáfora subraya el vitalismo místico de la concepción hegeliana de la dialéctica, su finalismo profundo, pero no debe hacer olvidar la fecundidad de esta Lógica que lleva en ella tal exigencia de lo concreto y de la totalidad en la búsqueda de las determinaciones y leyes de lo real.

"El método no es otra cosa que la estructura del Todo expuesta en su pura esencialidad"[42]. Ella no es, pues, un procedimiento exterior a la realidad misma; forma uno con la ley del movimiento del crecimiento orgánico por la cual ella se constituye. "El método es la conciencia de la forma que reviste el movimiento interior de su contenido"[43].

Esclarecida así la ruta por el conocimiento del punto de llegada y de la ley del progreso, podemos abordar los diversos momentos de la *Lógica*, no para resumirla sino para tratar de captar su movimiento, la vida interna que la anima, su alma viviente.

* * *

Dos caracteres resultan sorprendentes desde la primera parte, en la lógica del ser: en primer término la importancia considerable de los materiales tomados por Hegel de las ciencias de su tiempo para elaborar las categorías. Este genio enciclopédico estudió minuciosamente el desarrollo de las matemáticas desde el Renacimiento; realizó una crítica precisa de la física de Newton, exaltada en la época hasta la exageración; formuló un inventario crítico de los descubrimientos y de los métodos de la química, y participó en las discusiones contemporáneas sobre la naturaleza de la electricidad. De este modo, frente a la construcción sistemática que da a veces la imagen de la abstracción

40 *Logique*, II, p. 556.
41 Ibid., II, p. 563.
42 *Phénomenologie*, I, p. 41.
43 *Logique*, I, p. 40.

y hasta de la especulación arbitraria, conviene no olvidar la ciencia concreta que es su fuente, aunque el mismo Hegel se defienda de ello.

El segundo rasgo impresionante de esta lógica del ser reside en que es esencialmente el estudio del movimiento y sus leyes.

El orden aparente de los capítulos, su forma exterior, no permite que aparezca con claridad ese contenido. Hegel divide su Lógica del Ser en tres momentos: cualidad, cantidad, medida; esta nomenclatura da una impresión estática. Pero cuando se examina su contenido se advierte que se refiere constantemente al estudio del movimiento del ser y de sus leyes.

Por ejemplo, la idea dominante del primer capítulo sobre la "cualidad" que se subdivide en ser, ser determinado, ser-para-sí, enuncia que el movimiento es el modo de existencia del ser. Solamente por abstracción puede separarse el movimiento y el ser.

El ser puro de Parménides y de los eleatas, como la nada pura de los sistemas orientales, no son sino abstracciones: "El profundo Heráclito ha opuesto a esta abstracción simple y unilateral, el concepto superior y total del devenir y afirmó: "*El ser no es más que la nada*, o también, *todo fluye*, lo que equivale a decir: todo está en vías de devenir, todo deviene" [44].

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel desarrolla, respecto de Heráclito, esta indicación de la lógica: "Es un gran resultado haber reconocido que el ser y el no-ser son sólo abstracciones carentes de verdad, que la primera verdad es el Devenir. El entendimiento los aísla a ambos como verdaderos y válidos; por el contrario, la Razón reconoce lo uno en lo otro, acepta que su Otro está contenido en lo Uno, y así el Todo Absoluto debe ser determinado como Devenir" [45].

La importancia de este punto de partida es considerable: elimina, a la vez, el mecanicismo, para el cual el movimiento era exterior a las cosas, consideradas como independientes entre sí y, por tanto inmóviles, y el deísmo que es su consecuencia, porque si el movimiento no es interior a las cosas, idéntico a ellas, si el reposo es lo primero, será necesario recurrir al "impulso inicial" para poner al universo en actividad. Hegel muestra —algo que toda la ciencia posterior ha confirmado, desde la física nuclear a la astrofísica— que el reposo es una abstracción y que en ninguna parte existe el reposo absoluto, sino sólo movimientos más o menos lentos y equilibrios más o menos estables, y que, por tanto, es un falso problema preguntarse cómo los seres primitivamente inmóviles han sido puestos en movimiento. El verdadero problema es explicar, a partir de la realidad del movimiento, la apariencia del reposo.

44 *Logique*, I, p. 74.

45 *Histoire de la philosophie*, 1ª parte, cap. I, D: "Heráclito". Ver también en la *Encyclopedie*: "La verdad del ser como la de la nada es, pues, su *unidad*, la cual es el devenir" (parág. 88).

¿Cómo llega Hegel a aprehender el devenir?

Ni en el pensamiento ni fuera de él, hay algún objeto dado, totalmente realizado. No podría comenzarse, pues, instalándose de golpe en el ser, como Schelling o como los materialistas franceses del siglo XVIII, ni partir del Yo vacío, como lo hicieron Descartes y Fichte.

Cuando Hegel comienza por "el ser" se entiende por ello un concepto que es el germen a la vez de la realidad y del pensamiento.

El ser no puede ser concebido aisladamente: en este punto de indeterminación es tan vacío que no tiene otro contenido que la nada.

El ser y la nada son la misma cosa. Sin embargo no se reduce a lo mismo pensar algo o nada. Cada término, empero, tiene sentido sólo por el otro: en este punto de indeterminación el ser no es sino lo que se separa sobre un fondo de la nada, y la nada no es más que una carencia, una ausencia del ser. El ser y la nada son dos opuestos que constituyen una pareja indisoluble. El uno no puede ni existir ni ser pensado sin el otro. "La claridad absoluta no difiere en nada de la oscuridad absoluta" [46]. Nada surge de una u otra si no por su contraste. El ser no se recorta sino sobre una nada que lo limita, y la nada se define sólo a partir del ser, como una falla en él, un hiato, un horizonte que lo limita y lo circunda.

Es significativo que la primera polémica, desde las páginas iniciales de la teoría del ser, esté dirigida contra la refutación kantiana del argumento ontológico. Hegel considera el razonamiento de Kant como no válido, porque procede por analogía e ironiza sobre la diferencia entre cien escudos reales y cien escudos simplemente posibles. Sin embargo, la analogía es inadmisible cuando se trata no de un ser particular (como lo es una suma de dinero) sino del ser en su totalidad. La más burda experiencia nos revela sin discusión posible que existe el ser y no la nada. El problema es entonces elevarse de esta primera certeza indigente según la cual el ser es, a la totalidad concreta del ser. Es el problema de la lógica.

Pero este ser es también la nada: lleva en sí esta nada, su opuesto. El ser es a la vez ser y nada, pasaje del ser al no-ser, lo que significa desaparición, y tránsito del no-ser al ser, lo que implica aparición. "Ninguna cosa se da en el cielo ni en la tierra que no contenga al mismo tiempo el ser y la nada" [47]. Todo cuanto se da es, pues, devenir.

El devenir es, en este nivel, la forma más elemental del movimiento, el simple cambio, tránsito del ser a la nada y de la nada al ser.

Pero si el ser no es sino devenir, si el ser no puede darse sin la nada que lo asedia, él se determina sólo por su límite, por esta arista más allá de la cual se precipita en el no-ser. En otros términos, no se determina más que por lo que lo limita, y que no es él, y que lo niega.

[46] *Logique*, I, p. 85.
[47] *Logique*, I, p. 75.

Es lo que ya había advertido Spinoza: *Omnis determinatio est negatio.* Toda determinación es negación.

En este pasaje del ser al no-ser el ser no se aniquila: el no-ser, para el ser definido, es otro ser que lo limita, lo encierra de alguna manera en sus fronteras, en síntesis, lo determina. Este ser así determinado, es lo que Hegel llama [*Dasein*], ser determinado. Ya no es el ser en general, sino algo. Este algo, por el hecho mismo que no es todo, está en relación con otra cosa respecto de la cual se individualiza, se distingue, se define.

Así la "superación" en el devenir no es aniquilamiento sino transformación. Lo que es aniquilado es la inmediatez primera. En el pasaje de una a otra cosa o a otro estado, en el devenir más simple se expresa ya la primera forma de la mediación, el vínculo entre los seres determinados. La superación es el pasaje de la presencia inmediata a la mediación que puede tomar las formas más diversas. Si empleáramos imágenes espaciales o temporales, diríamos que un objeto puede, por ejemplo, definirse por la mediación de los otros objetos con los cuales está en relación o aun, en la duración, por los estados pasados que explican su estado actual. En ambos casos, el tránsito del ser a su opuesto o del pasado al presente no es supresión pura y simple, sino superación que es a la vez negación e integración. "Resulta así que lo que es suprimido es al mismo tiempo lo que es conservado, pero solamente ha perdido su inmediatez sin ser por ello aniquilado" [48].

Este ser determinado, este *Dasein*, no podría tampoco existir sin el no-ser que dibuja sus contornos y que no es la nada pura, sino el otro ser. "En la medida en que el *Dasein* existe es también no-ser, es determinado" [49].

Esta precisión que aporta el no-ser al ser es la cualidad. Cada ser sólo tiene esta cualidad propia porque no es el todo, porque todo el resto, todo lo que no es él lo constriñe, lo contiene, lo rechaza en su particularidad propia.

"La cualidad no deviene con preferencia propiedad sino en tanto ella se revela, en una *relación exterior*, como determinación inmanente" [50].

"El individuo se relaciona consigo mismo por el hecho que pone límites a lo que no es él; pero esos límites son al mismo tiempo sus propios límites; establece así relaciones entre él y lo que no es él, lo que hace que no tenga su existencia en sí mismo" [51].

Así cada cosa sólo se afirma a sí misma oponiéndose a lo que no

48 *Logique*, I, p. 102.
49 *Logique*, I, p. 105.
50 Ibíd., I, p. 110.
51 Ibíd., I, p. 110.

es ella y que la niega: "El «algo» es la primera negación de la negación"[52].

Hay aquí un desdoblamiento del ser de cada cosa: No a causa de que hay algo sino porque hay otra cosa, conviene distinguir en ella lo que es en sí y lo que es para el otro, su ser-en-sí y su ser-para-el-otro. Lo *en-sí* de la cosa no implica de ninguna manera una interioridad inaccesible y misteriosa. "Se dice de las cosas que son en sí, en tanto se hace abstracción de todo ser-para-el-otro, es decir, de modo general, en tanto que ellas son pensadas como desprovistas de toda determinación, como si representasen a la nada pura"[53].

La crítica de la cosa en sí de Kant alcanza aquí su perfección: el ser-en-sí y el ser-para-el-otro son dos opuestos que constituyen un todo, ninguno de los cuales alcanza sin el otro realidad ni sentido. Lo en sí no se refleja en sí mismo sino a partir del ser para el otro.

Mas si el "algo" sólo es tal a causa de su límite, de la frontera que es la línea de frente sobre la cual resiste al empuje de lo otro y lo descarta para mantenerse como sí, su determinación "está constituida por la inquietud del «algo» en el límite en que está encerrado, inquietud que proviene de la contradicción que lo impulsa a superar este límite"[54].

Las cosas finitas, en efecto, dado que poseen un límite y su ser en sí se determina sólo por referencia a las otras cosas, que están más allá de este límite, tienen su verdad y de algún modo su centro de gravedad fuera de ellas. Es lo que Hegel expresa en su lenguaje al decir que "es más bien el no-ser lo que constituye su naturaleza, su ser. Las cosas finitas *son*, pero su relación consigo mismas es de índole negativa, en el sentido que ellas tienden a superarse a favor de esa relación. Ellas *son* pero la verdad de su ser es que son finitas, que tienen un fin. Lo finito no sólo se transforma, como toda cosa en general, sino que perece, se desvanece, y esta desaparición, esta evanescencia de lo finito no es una simple posibilidad, que puede realizarse o no; la naturaleza de las cosas finitas es tal, en consecuencia, que ellas contienen el germen de su desaparición, germen que ciertamente constituye su parte integrante: la hora de su nacimiento es al mismo tiempo la de su muerte"[55].

Lo finito es, pues, esencialmente perecedero, pero ello no significa sin embargo que se disuelva en nada. La nada en la que cae es también perecedera y desaparece a su vez. La vida de lo finito es así un ciclo incesante de nacimiento, desarrollo, muerte y resurrección.

Lo finito supera su barrera como si un "deber" lo impulsara más

[52] Ibíd., I, p. 111.
[53] *Logique*, I, p. 118.
[54] *Logique*, I, p. 127.
[55] *Logique*, I, p. 129.

allá, puesto que la negación que lleva en sí implica a su turno el límite y su supresión, la negación y la negación de la negación.

Hegel multiplica los ejemplos para mostrar que ese "deber ser" no tiene sólo una significación moral sino física de alguna manera: "Hasta la piedra es, por su determinación, algo que difiere de lo que no es ella, por su ser-en-sí y su ser determinado, de modo que se puede decir que supera también su barrera... en la oxidación, la neutralización, etc.; la barrera que hacía que ella no fuese más que la base desaparece; ella supera esta barrera, lo mismo que desaparece para el ácido el límite que lo convertía en tal y el *deber* de superar su límite es inherente tanto al ácido como a la base... La planta supera la barrera formada por la simiente... El ser sensible está dotado de un instinto que lo empuja a sobrepasar la barrera formada por el hambre, la sed y la supera efectivamente. Experimenta dolor y es un privilegio de los seres sensibles que lo sufran. El dolor es ciertamente una negación que el ser lleva en sí mismo; es una barrera que se opone al sentimiento que debe tener de sí mismo, dicho de otro modo, un sentimiento de su totalidad que supera esta limitación" [56].

El deber ser y el límite se implican mutuamente. Lo finito es por ello afectado de una contradicción interna; él se suprime, desaparece, muere y deviene.

Pero este movimiento no es el de un eterno retorno.

Al superarse lo finito no se elimina, no se aniquila: "Está en la naturaleza misma de lo finito el superarse, negar su negación y devenir infinito" [57].

Lo finito no tiene así realidad ni sentido sino por relación a lo infinito. Esta nueva pareja de opuestos constituye una unidad indivisible.

Esta concepción hegeliana de las relaciones entre lo finito y lo infinito tiene profundas consecuencias.

En primer término implica una radical inmanencia. Lo infinito no es "el más allá". No está separado de lo finito, fuera de él. Le es inmanente. Lo finito y lo infinito forman parte de un solo y único universo. "Un ser finito es un ser que se relaciona con otra cosa; es un contenido que se halla en relaciones necesarias con otros contenidos, con el mundo entero" [58].

Hegel expresa su rechazo de la trascendencia con el mayor vigor: "Lo Finito no hace más que aparecer en lo Infinito lo mismo que lo Infinito en lo Finito" [59]. Esta determinación recíproca y esta unidad de lo finito y lo infinito constituyen el tema mayor de esta parte de la *Lógica* y sin duda de toda la *Lógica* y de todo el sistema hegeliano.

[56] *Logique*, I, ps. 135-136.
[57] *Logique*, I, p. 139.
[58] Ibíd., I, p. 77.
[59] Ibíd., I, 143.

"La unidad de lo Finito y lo Infinito no resulta de la simple yuxtaposición exterior de lo uno y lo otro... la Finitud no es más que superación de sí mismo; también contiene la Infinitud como su *otro*; de igual modo la Infinitud es sólo la superación de la finitud... Lo Finito no es suprimido por lo Infinito como por una fuerza que le es exterior sino que es su propia Infinitud la que hace que se suprima a sí misma" [60].

El dualismo de lo finito y lo infinito, sea en la forma del materialismo mecanicista, que pretende conformarse con lo Finito [61], sea en la forma del misticismo que convierte lo Infinito en la única realidad verdadera ubicándola fuera de lo finito menospreciado, es una ilusión del entendimiento que siempre separa, divide y jamás capta la unidad de los contrarios.

El entendimiento nos presenta una caricatura de lo infinito, lo que Hegel llama "la infinitud mala".

La "infinitud mala" es la repetición eterna de la misma cosa, cuyo ejemplo más simple es el de la serie de números a la que es posible agregar indefinidamente una unidad a cualquier número. Esta monótona acumulación nos hace pasar de algo finito, pero no nos permite salir de lo finito. El pasaje no es una síntesis, no aporta ningún enriquecimiento. Es una simple negación de lo finito.

Lo mismo sucede cuando se convierte lo Infinito en un "más allá": se lo pone como simple negación de lo finito. "Se puede dar el nombre de infinitud mala (o falsa)... a esta infinitud que es definida como el más allá de lo Finito" [62].

Pero, ya en el nivel del devenir más elemental, la superación no es sólo negación, sino integración: lo que se suprime es al mismo tiempo conservado, con lo que obtenemos no una repetición eterna de la negación de lo finito; logramos un movimiento ascendente hacia una totalidad siempre más concreta y más rica. Lo infinito está presente en el acto por el cual lo finito se supera.

De igual modo que el ser verdadero era síntesis del ser y de la nada, lo infinito verdadero es síntesis de lo infinito y de lo finito.

Sólo lo infinito es real, pero él contiene todo lo finito. "Lo infinito y lo finito forman uno... la verdadera infinitud se determina y se enuncia como unidad de lo infinito y de lo finito [63]."

60 *Logique*, I, p. 148.

61 Cuando habla de materialismo Hegel no puede evidentemente tener en vista más que el materialismo conocido hasta entonces y él piensa en el materialismo mecanicista del siglo XVIII francés contra el cual es, en efecto, válida la crítica que cree dirigir al materialismo en general: "La proposición que lo *Finito es ideal* constituye la base de lo que se llama Idealismo... Una filosofía que atribuyera a la existencia finita como tal un ser verdadero, absoluto, último, no merecería el nombre de filosofía".

62 *Logique*, I, p. 249.

63 *Enciclopedia*, parág. 95, nota (ver también *Logique*, I, p. 157).

Hegel, en el mismo parágrafo de la *Enciclopedia*, llama al verdadero infinito "la noción esencial de la filosofía". En efecto, este infinito, síntesis de todas las síntesis, es la totalidad concreta final, la más acabada, la sustancia devenida sujeto, la Idea absoluta que nacerá de la génesis lógica y que, enriquecida con todos los momentos anteriores superados, tendrá la plenitud del objeto y la vida del sujeto.

Lo infinito es el ser que se afirma en su propia negación y por ella. Pone lo finito como uno de sus momentos, y así lo absorbe y lo sobrepasa.

Cada ser finito halla de este modo en otro su límite, pero este otro es él mismo "algo", un ser finito. Cada uno de ellos es lo uno; todos los otros son para él lo múltiple. Es el nivel del ser-para-sí.

El mundo es así formado de esas unidades en oposición con lo múltiple, si bien cada uno define su "en sí" por sus relaciones con lo múltiple. Este es, según Hegel, el punto de vista del atomismo de Demócrito y de la *Monadología* de Leibniz.

El atomismo griego, de acuerdo con el cual la esencia de las cosas estaba constituida por los átomos y el vacío —el vacío es la razón del movimiento—, oculta, según Hegel, esta verdad profunda: que lo negativo es la fuente del devenir. "Así —dirá Hegel en su *Historia de la filosofía*—, el atomismo se opone, en síntesis, a la idea de una creación y de una conservación del mundo por un ser extraño a él" [64].

Para este atomismo, como para Leibniz que ha dado a esas unidades un carácter dinámico, "el ser para sí de los múltiples Unos se revela de este modo como el medio por el cual se conservan, y ese medio consiste en su rechazo mutuo gracias al cual se suprimen recíprocamente y ponen a los otros como simples seres para el otro" [65].

Hallamos así, en el nivel aún abstracto de la oposición de lo uno y de lo múltiple, las relaciones de la atracción y la repulsión, de su enfrentamiento y de su equilibrio.

Esos dos términos opuestos se implican mutuamente. En efecto, si la reunión en uno sólo de muchos Unos constituye la atracción [66], si existe únicamente la atracción, este atomismo que fragmentaba lo Uno de Parménides y descubría así, con el vacío y lo negativo, la fuente interna del movimiento, se destruiría a sí mismo: la multiplicidad de

[64] *Histoire de la philosophie*, 1ª parte, cap. I, E, 1: "Leucipo y Demócrito" (388). En la *Enciclopedia* Hegel se refiere al atomismo moral y político de Hobbes y Rousseau: "La concepción atomista ha adquirido, en estos últimos tiempos más importancia en política que en las ciencias físicas. Según ella las voluntades individuales son el principio del Estado; la atracción depende de la particularidad de las necesidades, inclinaciones, y en general el Estado reposa sobre la condición exterior del contrato" (parág. 98, nota). Marx, en su tesis de doctorado sobre la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, ha subrayado enérgicamente los nexos entre esos dos aspectos del atomismo.

[65] *Logique*, I, p. 177.

[66] *Logique*, I, p. 179.

los átomos, soldados por la sola atracción, reconstituiría la esfera de Parménides, una e inmóvil. La atracción y la repulsión no existen y no tienen sentido sino por su condicionamiento recíproco.

"La atracción sólo es atracción por medio de la repulsión y ésta no es repulsión sino por medio de la atracción" [67].

La unidad de los contrarios, de lo uno y de lo múltiple, de la atracción y la repulsión, completa el desarrollo del ser para sí. "Lo Uno que se relaciona consigo mismo *infinitamente*, es decir, en tanto que negación de la negación, constituye la mediación a favor de la cual se rechaza a sí mismo, como su *alteridad* (lo múltiple) absoluta (esto es, abstracta), y porque se comporta negativamente respecto de ese su no-ser suprimiéndolo, sólo se mantiene en relación consigo mismo" [68].

Hegel reconoce a Kant el mérito de haber sido el iniciador de una nueva concepción de la naturaleza que no trata de reconstruir ésta a partir de datos sensibles, como los empiristas y los materialistas mecanicistas, y de haber fundado su filosofía de la naturaleza sobre la atracción y la repulsión. Hegel, que combatía ya el mecanicismo poniendo el acento sobre la "cualidad", en ese comienzo de la *Lógica*, considera que el dinamismo kantiano aplica un nuevo golpe al mecanicismo. "Según esta concepción (mecanicista), la materia como tal sería incapaz de moverse absolutamente sola: ella estaría afectada de inercia, el movimiento no sería algo que le fuera interior sino que existiría fuera de ella y se le comunicaría desde fuera" [69].

Pero Kant no logró desprenderse por completo de una representación de materia proporcionada únicamente por la percepción, en la que los sentidos sólo nos permiten conocer la impenetrabilidad de la materia, la "repulsión", por la cual ella nos opone obstáculos.

Un pensamiento plenamente especulativo restablece la atracción y la repulsión en su equilibrio y su correlación.

Llegado a este término del estudio de la *cualidad* (ser, ser determinado, ser-para-sí) el mundo es el teatro de un enfrentamiento universal de la atracción y la repulsión; el campo de acción de cada ser se halla limitado, comprimido por el empuje de todos los otros, y todo reposo aparente no es más que un equilibrio entre fuerzas centrípetas y fuerzas centífugas, entre la atracción y la repulsión [70].

La explicación del movimiento exige, pues, la introducción de una

[67] Ibíd., I, p. 183.
[68] *Logique*, I, p. 185.
[69] *Logique*, I, p. 191.
[70] Engels subraya que "la conversión de la atracción en repulsión e inversamente es mística en Hegel, pero en el fondo, *se anticipó a los descubrimientos* ulteriores de las ciencias de la naturaleza... Hegel es genial hasta en el hecho de deducir la atracción como lo secundario de la repulsión, como elemento primario". (*Dialéctica de la naturaleza*, p. 208.) Los desarrollos actuales de la ciencia, de la relatividad a la teoría de los campos en física cuántica, no han cesado de confirmar el juicio de Engels.

categoría nueva: los equilibrios no se quiebran y no se transforman sino en función de la *magnitud* de esos "impulsos" que desplazan los límites de cada ser.

El segundo momento de la lógica del ser será, pues, después del de la *cualidad* el de la *cantidad*.

* * *

La cantidad, así como la cualidad, no es, para Hegel, un carácter del mundo real, sino un momento del desarrollo de lo absoluto. También emplea, como para la cualidad, una notable ingeniosidad y a menudo mucho artificio para deducirla o más bien para construirla especulativamente.

La trayectoria general de este capítulo sobre la cantidad, que nos conducirá a la noción de "medida", es decir, de armonía o de proporción internas, está orientado por la preocupación hegeliana de mostrar que la cantidad no es extraña a la cualidad, que ella está cada vez más penetrada por caracteres cualitativos. "Su dialéctica consiste en su pasaje a la unidad absoluta (de la cantidad y de la cualidad) que es la medida" [71].

La cantidad ha aparecido para dar cuenta del desplazamiento de los límites entre repulsión y atracción. El progreso de lo que empuja o de lo que es rechazado puede ser continuo o discontinuo. La cantidad contiene en sí dos momentos: "La cantidad representa la unidad de la continuidad y de la discreción" [72].

Hegel precisa su pensamiento formulando la crítica de la antinomia kantiana de lo continuo y de lo discontinuo. El error de Kant, según Hegel, es haber extraído la tesis (que postula la discontinuidad del mundo compuesto de elementos simples) del entendimiento, y la antítesis (que postula la divisibilidad infinita de la materia, su continuidad) de la intuición; de este modo todas las contradicciones devienen interiores al espíritu del hombre. El mundo carece de toda contradicción. El problema estaba bien planteado por Kant, mas la solución que le da es simple, puesto que impide a la razón el conocimiento de este infinito que es sin embargo su dominio.

"El espacio, tanto como la intuición misma, debe ser *concebido*, si se quiere comprender de una manera general" [73]. Se advierte entonces que la antinomia ha aislado arbitrariamente dos momentos de la cantidad. El momento de la discreción de los átomos implica una continuidad

71 *Logique*, I, p. 196.

72 *Logique*, I, p. 199.

73 Ibíd., I, p. 209. Hegel presentará después de la misma manera las otras antinomias de Kant. Sobre esta crítica ver: Guéroult, "Le jugement de Hegel sur l'antihétique de la Raison pure" en la *Revue de métaphysique et de morale* (número especial julio-septiembre 1931).

primera que ofrece la posibilidad de dividir en elementos homogéneos y que no forman un conjunto sino sobre un fondo de continuidad. Recíprocamente lo continuo sólo es tal con relación a la posibilidad de ser dividido que lleva en sí porque contiene una discontinuidad implícita.

Los eleatas, y en particular Zenón, a quien Hegel llama en su *Historia de la filosofía* "el padre de la dialéctica", ha planteado el problema con gran profundidad en sus célebres aporías, a las que Aristóteles aportó una justa solución al mostrar que la contradicción surgía debido al hecho de desconocer la naturaleza del movimiento, el que era representado como una serie o una suma de estados de reposo, y se confundía así el movimiento mismo con el resultado de éste, con su rastro o trayectoria [74].

Cuando la cantidad es determinada, cuando deviene tal o cual magnitud definida, es decir, un *cuanto*, contiene en sí dos momentos: el de la cantidad extensiva, esto es, el número, y el de la cantidad intensiva, el grado. No son dos formas o dos especies de cantidad sino dos momentos que se transforman el uno en el otro, como la interioridad y la exterioridad [75].

El momento de la cantidad es, históricamente, el de Pitágoras [76], que trata de expresar por números las relaciones racionales. Pero aquí estábamos aún en "la infancia de la filosofía", porque "la matemática es incapaz de demostrar, de manera general, las determinaciones de magnitud de la física, en cuanto ellas son leyes que se fundan sobre la *naturaleza cualitativa* de los momentos; y ello por la simple razón que esta ciencia no es filosofía, no parte del *concepto*, y deja, en consecuencia, fuera de su esfera lo cualitativo" [77].

Desde este punto de vista estudia Hegel el momento matemático del desarrollo de su *Lógica*. Expone y critica en detalle las teorías matemáticas desde el Renacimiento, y entre los modernos, desde Newton y Leibniz hasta Lagrange y Carnot.

En tanto indica los límites de la racionalización de lo real por las matemáticas, Hegel separa la significación de la introducción del concepto de lo infinito en matemáticas: "En este concepto de lo infinito, el cuanto se eleva verdaderamente a una existencia cualitativa" [78].

"Lo infinito de la cantidad es el momento cualitativo de ésta" [79], primero porque lo infinito matemático permite matematizar el concepto de límite y por ello ofrece a las matemáticas la posibilidad de expresar

[74] Ver *Histoire de la philosophie*, 1ª parte, cap. I, C, 4: "Zénon".

[75] Para dar una imagen corriente: el *grado* de la temperatura que se traduce espacialmente sobre una escala lineal de números.

[76] Ver *Logique*, I, p. 366.

[77] *Logique*, I, p. 303.

[78] *Logique*, I. p. 279.

[79] Ibíd., I, p. 355.

no ya sólo *estados* sino *pasajes*, es decir, el devenir: "Cuando la matemática de lo Infinito estableció que esas determinaciones cuantitativas son magnitudes evanescentes, es decir, magnitudes que si bien no son de ningún modo cuantos tampoco son nada... se creyó poder objetarle que no existe entre el ser y la nada un estado llamado *intermedio*... Sin duda la unidad del ser y la nada no es un *estado*... mas ese medio, esta unidad, esta desaparición y este devenir constituyen justamente su verdad" [80].

Se amplían así los límites de las matemáticas que devienen cada vez más apropiadas para expresar ciertos aspectos cualitativos de lo real.

"Lo infinito matemático descansa sobre el concepto del verdadero infinito [81]." Esta correspondencia es una nueva ilustración de la unidad del pensamiento y el ser.

Mas a la cantidad pura se le escaparán, aun atemperando el instrumento matemático, los aspectos cualitativos de lo real: el ser verdadero no es ni cualidad pura ni cantidad pura sino cualidad cuantitativa o cantidad cualificada, es decir, "medida".

La "medida", unidad de la cualidad y de la cantidad, es esencialmente proporción, armonía, relación entre magnitudes y norma que define un ser. Una longitud o un peso pueden crecer o decrecer: en ese nivel de abstracción no se tratará sino de cambios cuantitativos, pero en un ser determinado, un animal, por ejemplo, el tamaño o la proporción de sus miembros sólo pueden variar en cierta "medida". Lo desmedido es la monstruosidad y la destrucción, a partir de determinado punto.

Hegel subraya una vez más la insuficiencia de las concepciones mecanicistas que pretenden convertir todas las relaciones racionales en relaciones cuantitativas. Ajustarse al punto de vista mecanicista es condenarse a alcanzar siempre una determinación exterior, empírica, puramente contingente, de las leyes de la naturaleza. "Es por cierto un gran mérito haber descubierto los números empíricos de la naturaleza, como por ejemplo, los que dan las distancias que separan los planetas, pero sería un mérito infinitamente mayor si se hicieran desaparecer esos cuantos empíricos para convertirlos en la *forma general* de las determinaciones cuantitativas, dicho de otro modo, en elementos (o momentos) de una *ley* o medida" [82].

El punto de vista mecanicista no permite comprender el cambio, pues no ve en él más que variaciones cuantitativas. "Pero, en realidad, todo esto no explica nada; el cambio es también esencialmente el trán-

[80] *Logique*, I, p. 280. Engels subrayará, en su *Dialéctica de la Naturaleza* (p. 278): "Sólo el cálculo diferencial permite a la ciencia de la naturaleza representarse matemáticamente los *procesos* y no los *estados* únicamente: movimiento".

[81] *Logique*, I, p. 265.

[82] *Logique*, I, p. 389.

sito de una cualidad a otra, o de modo más abstracto, el pasaje de una existencia a una no-existencia; hay aquí una determinación distinta que la de la progresividad, que es sólo un aumento o una disminución, aunque conserva una magnitud de base" [83].

Las leyes de la caída de un cuerpo, el peso específico de un cuerpo, las afinidades químicas o los acordes musicales son relaciones numéricas que definen las cualidades propias de las cosas.

No existe tránsito de una a otra. Hegel da múltiples ejemplos, tomados de la ciencia de la naturaleza, y notoriamente de las combinaciones químicas, de esos saltos bruscos de una cualidad a otra. Extrae de ello esta ley: "Un cambio puramente cuantitativo puede transformarse en cualitativo" [84]. Esta ley la llamará Engels "la ley de Hegel" [85].

Hegel dio a esta ley una larga extensión: "Todo nacimiento y toda muerte, lejos de ser el resultado de una progresividad continua, son más bien el efecto de una interrupción de ésta y constituyen un salto del cambio cuantitativo hacia el cambio cualitativo" [86]. En la naturaleza y la historia hay evoluciones y revoluciones [87]. Sería vano pretender que "lo que aparece existía ya realmente antes de su aparición pero sin ser perceptible a causa de su pequeñez" [88]; este subterfugio mecanicista que reduce todo a cambios cuantitativos torna inexplicable la aparición de lo nuevo, es decir, de cualidades nuevas: "El tránsito constituye un salto brusco" [89].

Toda la experiencia anterior de las ciencias y de la historia, desde la table de Mendeleiev a la teoría de los cuantos, y desde el análisis económico de las crisis a la historia de las revoluciones ha verificado esta gran ley [90].

Así las categorías de cualidad, de cantidad y de medida se interpenetran, se prolongan una en otra, y el ser que ellas expresan es la unidad subyacente en esas múltiples categorías. En cierto modo es el portador, el "sustrato", expresa Hegel: "Es inmanente a todas sus determinaciones y mantiene la unidad en sí mismo" [91].

[83] *Logique*, I, p. 379.
[84] Ibíd., I, p. 379.
[85] Engels, *Dial. de la nature*, p. 73.
[86] *Logique*, I, p. 421.
[87] Ibíd., I, p. 423.
[88] Ibíd., I, p. 422.
[89] Ibíd., I, p. 419.
[90] *El Capital* de Marx aporta numerosas ilustraciones. Tú verás, escribe Marx a Engels, por el fin de mi capítulo III, donde indico la trasformación del patrón en capitalista —como resultado de simples modificaciones *cuantitativas*— que cito textualmente, como prueba demostrativa tanto en la historia como en las ciencias naturales, el descubrimiento de Hegel referente a la ley de la trasformación de la modificación simplemente cuantitativa en modificación cualitativa". (Carta del 22 de junio, 1867, *Correspondance*, t. IX, p. 173.)
[91] *Logique*, I, p. 430.

Al ser así concebido lo llama Hegel "la indiferencia absoluta". Lo compara a la "sustancia" de Spinoza. Pero, agrega Hegel, esta sustancia indiferenciada no es el ser; no es más que un momento de él. "En Spinoza las diferencias, los atributos, el pensamiento y la extensión, igual que los modos, las afecciones y todas las otras determinaciones tienen un carácter por completo empírico" [92]. Se trata, para Hegel, de superar el dualismo que es una vez más obra del entendimiento, y mostrar la producción inmanente de la diferencia a partir de la indiferencia, carente de lo cual la "sustancia no se define como un sujeto que se determina a sí mismo" [93].

"La indiferencia absoluta constituye la última determinación del ser antes que éste devenga *Esencia*" [94]. El punto de vista de Spinoza está ya superado en la Lógica del Ser que ha aclarado las contradicciones inherentes al Ser. Spinoza ignoraba la potencia de lo negativo, mientras que la totalidad ya lograda "es *en sí* la totalidad en la cual todas las determinaciones del ser son a la vez contenidas y suprimidas" [95].

Cada determinación del ser no se define en sí sino por sus relaciones con los otros; pierde así su aparente independencia y es "signada por el sello de la realidad" [96].

Pasamos de las cosas a las relaciones.

El Ser inmediato desaparece: "La primitiva independencia y la primitiva identidad consigo no existen sino como el efecto de un repliegue infinito sobre sí. Así el Ser deviene *Esencia*" [97].

LA TEORÍA DE LA ESENCIA

El primer momento de esta dialéctica nos ha conducido a investigar lo absoluto en lo *inmediato*; era la teoría del ser.

El fracaso de esta tentativa nos lleva a investigar más allá de lo inmediato en las *relaciones* que unen y fundan el ser inmediato; es la teoría de la *esencia*.

Esas relaciones nos remiten siempre a otras; será necesario concebir lo absoluto como *sujeto* que lleva y que engendra esas relaciones y se manifiesta en lo inmediato; esta será la teoría del *concepto*.

El momento de la esencia no es más que una transición hacia el concepto; esta negación de lo *inmediato* es una etapa necesaria hacia la negación de esta negación, el concepto, que será la unidad del ser

[92] Ibíd., I, p. 436.
[93] *Logique*, I.
[94] Ibíd., I, p. 437.
[95] Ibíd., I, p. 437.
[96] Ibíd., I, p. 438.
[97] Ibíd.

y de la esencia y su superación en la sustancia como sujeto. "La esencia ocupa un lugar intermedio entre el Ser y el Concepto y su movimiento se efectúa del Ser al Concepto"[98].

¿Cómo se pasa del Ser a la Esencia? "Al querer alcanzar lo verdadero, lo que el Ser es en-sí-y-para-sí, el conocimiento no se detiene en lo inmediato y en esas determinaciones, sino que se abre un camino a través de éste, con el supuesto que más allá de este Ser hay aún algo, el Ser mismo, una especie de trasfondo que sería la verdad del Ser. Este conocimiento es mediato porque en lugar de alcanzar la esencia directamente llega a ella comenzando por otra cosa; es decir, sigue un camino provisional, que busca superar el Ser, o más bien penetrarlo"[99].

El pensamiento surge de lo inmediato, toma cierta distancia respecto de él: es el rodeo de la *reflexión* que nos permite aprehender no ya sólo las *cosas* sino *las relaciones*.

Ese movimiento, agrega Hegel, aparece como una actividad del conocimiento, exterior al Ser. Pero en verdad "esta marcha es igualmente la del Ser mismo que se interioriza en razón de su naturaleza y se transforma así en esencia. Si pues lo Absoluto se nos apareció ante todo como el Ser, se nos presenta ahora como la Esencia"[100].

La esencia es primeramente la simple negación de lo inmediato, lo que no es inmediatamente presente. En su forma más pobre, "la esencia es el pasado"[101], no en el sentido que sugeriría la simple sucesión temporal, sino meramente lo que no está ahí. Lo que permanece, lo que subsiste detrás del fluir del devenir, de lo que transcurre. "La irreflexión de la sensibilidad que consiste en tomar todo lo limitado y finito como *existente* se torna aquí en obstinación del entendimiento que lo asume como ser *idéntico en sí, que no se contradice* en sí"[102].

El ciclo de las marchas de la sensibilidad en busca de la verdad del ser vuelve a comenzar al nivel del entendimiento que investiga en la esencia la realidad de la apariencia y del fenómeno.

La primera parte de la *Lógica* que investiga las determinaciones de la cosa en la cualidad, la cantidad en la unidad de una y otra alcanza su punto culminante con la ley del pasaje de la cualidad a la cantidad.

La segunda parte, que investiga las relaciones entre la apariencia y la esencia, será dominada por la contradicción y la acción recíproca.

Comprenderá tres grandes momentos:

—El de la *reflexión*, de la esencia que se refleja sobre sí misma, es decir, de ese primer retroceso respecto del ser, por el cual el ser que en adelante es considerado como apariencia, busca determinar la esencia como razón profunda o como fundamento de esta apariencia.

98 *Logique*, II, p. 7.
99 *Logique*, II, p. 5.
100 Ibíd.
101 *Logique*, II, p. 5.
102 *Encyclopédie*, parág. 113, nota.

—El del *fenómeno*, en que descubierto este fundamento y hallándose así negado el ser como tal, y puesto que no es más que apariencia exterior, está justificado por lo que lo funda a título de fenómeno; el problema es entonces determinar las relaciones entre la esencia y el fenómeno.

—El de la *realidad*, en que se toma conciencia de la unidad del fundamento y del fenómeno, de la esencia y de la apariencia.

* * *

En oposición a la inmediatez del ser la esencia es ante todo reflexión, reflejo de ella misma sobre sí porque, lo hemos visto, la palabra reflexión no debe evocar una operación del pensamiento que se ejerce sobre un objeto dado, sino una relación interior al ser, como lo expresa mejor la palabra "reflejo".

Puesto que se busca la esencia detrás de él, el ser inmediato se halla reducido a la condición de apariencia; "el ser, en tanto sigue su determinación exclusiva de ser inmediato desciende a un estado simplemente negativo, a una apariencia" [103]. El ser inmediato es entonces lo inesencial, opuesto a la esencia, "pero es más que inesencial; es el Ser vacío de esencia, es apariencia" [104].

¿Cuál es, pues, la esencia que funda esta apariencia?

Es en primer término concebida muy sumariamente como la *abstracción*, por simple eliminación de todo lo que no es esencial en la apariencia. "La reflexión es así concebida como el pasaje de lo inmediato a lo general" [105]. Respecto a lo inmediato, aquello a lo cual él se refiere, es decir, su universal, su regla, su principio, su ley, esto es, lo que se refleja sobre sí constituye la esencia o lo esencial [106].

La apariencia halla, pues, su ser verdadero, su esencia, en algo que difiere de ella misma. Hegel no descarta aquí sólo el dualismo de Kant que opone radicalmente el fenómeno y "la cosa en sí" —la apariencia carece así de relación con la "cosa en sí" y el conocimiento— sino todas las doctrinas, desde el escepticismo al idealismo, que son incapaces de vincular el ser a la apariencia, hacer de la apariencia un momento del ser.

Hegel establece por primera vez una justa relación entre la apariencia y el ser: más allá de todos los empirismos y los racionalismos dogmáticos, él busca las relaciones dialécticas entre lo sensible y el pensamiento, sin oponer uno al otro, sin excluirlos, pero mostrando, por el contrario, su necesaria implicación.

[103] *Encyclopédie*, parág. 112.
[104] *Logique*, II, p. 10.
[105] Ibid., II, p. 22.
[106] Ibid.

La apariencia no se basta a sí misma; "la apariencia es lo negativo que tiene un *ser*, pero en lo *otro*, en su negación" [107]. Ella es reflejo, reflexión, es decir, que no tiene realidad ni sentido sino por relación a otra cosa: es "puesta", dice Hegel, esto es, no tiene en sí misma su razón de ser y su fundamento.

La primera tentativa para fijar lo que permanece respecto del devenir de lo inmediato, es la abstracción, una abstracción empobrecedora, que tiende a retener en las cosas la identidad y a descartar la diferencia como inesencial.

Hegel denuncia lo erróneo de la lógica formal cuando ésta pretende ser al mismo tiempo metafísica. "Las numerosas proposiciones que han sido establecidas como leyes absolutas del pensamiento, están, cuando se las examina de cerca, opuestas las unas a las otras, en contradicción entre sí y se neutralizan recíprocamente. En tanto todo lo que existe es idéntico a sí mismo, todo se halla exento de diversidad, está al abrigo de toda oposición, carece de fondo" [108].

Hegel no rechaza el entendimiento que divide, que aisla, que abstrae y que sólo descansa en la identidad. Ve en él un momento del verdadero pensamiento que corresponde a un momento del ser, que la razón tiene que conservar cuando ésta lo supere. Hegel es, pues, necesariamente llevado a reconocer el valor, por lo menos relativo (en cierto nivel del ser, en el de la apariencia precisamente, donde se comprueba la inmovilidad, el reposo en las cosas) de las leyes de la lógica formal.

En la *Enciclopedia* admite esto. Pero en la *Lógica* combate enérgicamente la pretensión de la lógica formal —expresada en los racionalistas de la escuela de Wolf— de dominar todo lo real, de convertir a este momento de la identidad y de la inmovilidad en el momento único, exclusivo, de la realidad. Se indigna por esta manera de tratar la naturaleza como un agregado de cosas inertes, muertas. Llevado por su impulso confunde en una misma reprobación las leyes de la lógica formal y la interpretación ontológica ilegítima que de ella daban los wolfianos. No hace justicia en su lógica a esas leyes que son las de todo discurso coherente, que exigen, por ejemplo, modestamente, que las palabras guarden un mismo sentido a lo largo del razonamiento, porque sin esta identidad consigo mismo el razonamiento deviene imposible. Pero Hegel está sobre todo preocupado por no imponer a la realidad íntegra esas exigencias que son sólo las del pensamiento y el discurso.

Se nos dan como leyes generales del pensamiento, con el nombre de ley de la identidad, de la no contradicción, y del tercero excluido, lo que no es más que "la ley del entendimiento abstracto", dice justamente en la *Enciclopedia* [109].

[107] *Logique*, II, p. 15.
[108] *Logique*, II, p. 31.
[109] *Encyclopédie*, parág. 115, nota.

La realidad viviente no corresponde a esta representación momificada, fosilizada: "El examen de todo lo que existe muestra más bien por sí mismo que a pesar de la igualdad consigo toda cosa es desigual y contradictoria, y que ella es idéntica a sí misma no obstante la diversidad y la contradicción, lo mismo que ella se muestra animada de un movimiento que la lleva a pasar de una de esas determinaciones a la otra, y ello porque cada una en sí es su contraria [110]. Es evidente, en efecto, que la identidad consigo implica la diferencia con todo lo que es otro, que, en consecuencia, la identidad no puede existir y definirse sino por oposición a la diferencia y recíprocamente. "Resulta de estas contradicciones, en primer lugar, que el principio de identidad o de contradicción, en tanto que sólo expresa identidad abstracta, por oposición a la diferencia no trasunta ninguna verdad y que lejos de ser una ley del pensamiento es todo lo contrario" [111].

El primer principio, el punto de partida de un pensamiento concreto no es, pues, la identidad abstracta sino el reconocimiento que todas las cosas son diversas y que no hay dos que sean rigurosamente idénticas [112].

La identidad no existe en las cosas sino sólo en el pensamiento que las confronta con la diferencia y la diversidad; ella es un momento abstracto de la reflexión que la mediatiza por su contrario: la diferencia. Cada uno de ambos términos no existe sino por su contrario y no separadamente. "La representación de la polaridad, que desempeña un papel tan importante en física, encierra la determinación más exacta de la oposición" [113].

La diferencia es ya contradicción, porque ella une dos términos que no existen sino separados, opuestos, pero en relación indisoluble. Cada término se refleja en el otro: lo excluye y al mismo tiempo lo implica. "La verdad de estas determinaciones consiste únicamente en sus relaciones recíprocas y por tanto en el hecho que cada una de ellas contiene en su concepto al otro; sin este conocimiento es imposible avanzar un paso en la filosofía" [114].

A la identidad abstracta que pretende ajustarse a la pura identidad Hegel opone la identidad concreta que es unidad de la identidad y de la diferencia.

A la metafísica de la identidad y de la inmovilidad Hegel opone este segundo principio: "Todas las cosas son contradictorias en sí" [115]. Contrariamente al prejuicio de la lógica tradicional y de su extrapolación metafísica, la identidad, determinación del ser muerto, es subal-

[110] Ibíd., II, p. 32.
[111] Ibíd., II, ps. 37-38.
[112] Ibíd., II, p. 44.
[113] *Encyclopédie*, parág. 119, nota.
[114] *Logique*, II, p. 65.
[115] *Logique*, II, p. 67.

terna en comparación de la contradicción. "La contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda manifestación vital; sólo en la medida en que una cosa encierra una contradicción es capaz de movimiento, actividad, de manifestar tendencias e impulsos... la contradicción no tiene únicamente su fuente en la reflexión exterior sino que reside en las cosas y las instituciones mismas... ella es el principio de todo movimiento espontáneo, el cual no es más que la manifestación de la contradicción. El movimiento exterior, sensible, y su ser determinado inmediato... el movimiento espontáneo interno propiamente dicho, la tendencia o impulso en general (apetición o *nisus* de la mónada, la entelequia del ser absolutamente simple) significa sólo que según una misma relación una cosa existe en sí y es al mismo tiempo su propia carencia o lo negativo. La identidad abstracta consigo no corresponde aún a nada viviente, pero debido al hecho de que lo positivo es por sí mismo negatividad, surge de sí mismo y se compromete en el cambio. Una cosa sólo es viviente en la medida que encierra una contradicción y posee la fuerza de aferrarla y sostenerla" [116].

Hemos abordado ya, con la dialéctica de lo finito y lo infinito, este problema de la fuente interna del movimiento, y ello en todos los niveles de la realidad, desde el simple movimiento mecánico que es él mismo una contradicción (lo que Zenón de Elea había visto, pero extrayendo de ello la conclusión falsa que el movimiento no existía porque él pretendía ajustar lo real a una concepción demasiado estrecha del pensamiento, la del entendimiento y no de la razón) hasta la vida orgánica y la vida espiritual: "La negatividad es la pulsación inmanente del movimiento autónomo, espontáneo y viviente" [117].

"Las cosas finitas... tienen por característica ser contradictorias en sí, fragmentadas, y de retornar a su fundamento" [118]. Lo finito como tal no tiene existencia propia: no existe y no tiene sentido sino por relación al fondo de donde ha emergido, y que constituye su *esencia* verdadera.

Cada cosa finita sólo tiene su razón de ser en función de todo el resto, de todo lo que no es ella y sin lo cual no sería. El fundamento de cada cosa es su relación con las otras cosas. Esta relación es la que Hegel llama *mediación*: "La mediación pura no es más que *relación* pura" [119].

El tercer principio de esta lógica concreta se enuncia, pues, así: "Toda cosa tiene una razón suficiente" [120]. Esta razón suficiente la llama Hegel el fondo o el fundamento. Lo que Leibniz llamaba principio de razón suficiente era el principio de finalidad. Pero, en el nivel

116 *Logique*, II, ps. 67-68.
117 Ibíd., p. 70.
118 Ibíd., p. 71.
119 *Logique*, II, p. 75.
120 Ibíd., II, p. 76.

actualmente alcanzado por nuestra reflexión sobre la esencia esta noción no puede aún ser introducida en la definición del ser.

Decir que toda cosa tiene su razón suficiente es sostener que ella "tiene su ser en otra cosa que, como su idéntico consigo, es su esencia" [121].

Esta esencia no es una forma separada de su contenido. Entre el fondo y la forma hay reciprocidad: la esencia es la unidad del fundamento y de lo que es fundado.

No podría haber forma sin materia ni materia sin forma: "La materia debe ser formada... la forma debe ser materializada" [122].

El fundamento de cada cosa no puede ser buscado detrás de las cosas, en un más allá oculto. El ser debe ser fundado, pero sólo sobre sí mismo.

El fundamento o el fondo no puede ser separado del conjunto de las condiciones que determinan una cosa: "Cuando todas las condiciones de la cosa están presentes ella emerge a la existencia" [123].

Así la cosa surge del fondo, no en el sentido que ese fondo subsistiría detrás de ella sino porque el fondo se realiza él mismo en la cosa y desaparece en ella para no ser más que el momento de la mediación, la relación de esta cosa con todas las otras.

"Esta inmediatez, idéntica a sí misma y mediatizada por el fondo y por la condición, así como por la supresión de esta mediación, es la Existencia" [124].

* * *

Ese "mundo de dependencia recíproca y de encadenamiento infinito de razones de ser y de cosas fundadas sobre estas razones" [125], es el *fenómeno*. La esencia no está, pues, detrás del fenómeno, oculta y separada de él; en otros términos, no hay de un lado una "cosa" y de otro "propiedades" que serían su manifestación: la cosa no se descubre sino en sus propiedades. "La cosa en sí es idéntica a la existencia exterior" [126].

Las propiedades de una cosa son en primer término sus relaciones con lo que no es ella. Cada cosa "no manifiesta esta propiedad sino en presencia de una propiedad correspondiente de otra cosa, pero tal propiedad no le es menos particular y constituye su base idéntica a sí misma; por esta causa se llama particularidad (o propiedad) a esta cualidad reflejada" [127].

[121] *Encyclopédie*, parág. 121, nota.
[122] *Logique*, II, p. 83.
[123] Ibíd., II, p. 114.
[124] *Logique*, II, p. 116.
[125] *Encyclopedie*, parág. 123.
[126] *Logique*, II, p. 125.
[127] *Logique*, II, p. 128. "Las propiedades materiales de una cosa no hacen

Hegel rechaza así el idealismo subjetivo para el cual "es de mí, en tanto que sujeto que depende el hecho que vea las hojas de los árboles de color verde y no negro..." [128].

La pretendida "cosa en sí" incognoscible no es nada más que este fantasma de una cosa de la cual se habrían eliminado todas las propiedades. Es entonces una perogrullada decir que no puede ya conocerse nada de ella.

Pero esta concepción de la "cosa" lleva en ella una contradicción: si la cosa fuera el sustrato o el portador de esas propiedades, ¿cómo explicar la diversidad de esas propiedades? Si la cosa no es más que una colección de propiedades, ¿cómo explicar su unidad?

Esta contradicción ha sido eliminada por la *ley* del fenómeno, como nexo constante entre las propiedades diversas. La ley no es exterior al fenómeno: "Fenómeno y ley tienen un solo y mismo contenido" [129]. La ley es inmanente al fenómeno: "El reino de las leyes es la imagen apacible del mundo existente o fenoménico" [130]. Más allá del devenir de los elementos, lo que permanece estable es la ley que define sus relaciones. La ley es la esencia del fenómeno y lo distingue de la simple apariencia, pero la ley no tiene ninguna realidad fuera del fenómeno.

No hay nada más que ese mundo fenoménico que constituye la totalidad de la existencia. Pero se escinde en un mundo de las esencias (el cual, en esta etapa son las leyes) y un mundo del ser otro o de los fenómenos. Esto es el anverso y el reverso del mismo mundo.

¿Cómo precisar la naturaleza de esta relación entre la esencia y el fenómeno?

¿Es la relación del todo con sus partes? ¿Puede asimilarse el mundo en sí al Todo, del que los fenómenos serían las partes? Estos dos términos son correlativos: las partes no existen sino en función de un todo, y el Todo no es nada separado de las partes que lo constituyen. "El todo y las partes se condicionan recíprocamente" [131].

No se puede concebir esta relación del todo con las partes de una manera mecánica: el todo no es la simple suma de sus partes. La imagen más perfecta de esta relación es la de la vida: el todo engendra entonces sus partes, se engendra él mismo. Es necesario expresar esta relación en una forma dinámica: la relación del mundo en sí con los

---

más que confirmarse en sus relaciones exteriores con otras cosas en lugar de surgir de ellas" (Marx, *Le Capital*, I, 1, p. 71). Hegel siempre subrayó esto: si se conocen todas las propiedades de una cosa se conoce la cosa misma" (Engels, *L. Feuerbach*).

[128] *Logique*, II, p. 129.

[129] Ibíd., II, p. 148.

[130] Ibíd., II, p. 149.

[131] Ibíd., II, p. 163.

fenómenos, ¿no sería la relación entre una fuerza de sus manifestaciones exteriores?

¿Pero cómo definir la fuerza si no por sus manifestaciones exteriores? Hegel recuerda que "Leibniz reprochaba a la fuerza de atracción de Newton ser una cualidad oculta en la clase de aquellas que figuraban en las explicaciones escolásticas", pero —agrega— esta "fuerza" no es de ningún modo una cualidad misteriosa; "sería necesario más bien reprocharle lo contrario, a saber, tratarse de una cualidad demasiado conocida, porque ella no tiene otro contenido que el fenómeno mismo" [132]. Invocar así "fuerzas" para explicar la naturaleza presenta un doble inconveniente; ante todo, ello no conduce más que a una tautología, porque no se puede decir nada más de la fuerza que lo que sus manifestaciones expresan; en consecuencia, se sugiere la posibilidad de una distinción entre la fuerza y sus manifestaciones: "Vale más decir, que la piedra imán tiene *alma* (para expresarse como Tales) que sostener que posee la fuerza de atraer; la fuerza es una clase de propiedad que se representa como *separable de la materia*, como un predicado; el alma, por el contrario es *ese movimiento de sí mismo, es la misma cosa que la naturaleza de la materia*" [133].

"La fuerza es, pues, en su aspecto verdadero, la relación cuyos dos lados no son distintos sino como *interior y exterior*" [134]. ¿Se puede concebir la relación entre la esencia y el fenómeno según esta tercera forma: la de la relación entre lo *interior* y lo *exterior*? Aquí aun estos dos términos opuestos sólo forman una y misma cosa. Definir la esencia como interior y al ser como exterior es decir que la esencia y el ser constituyen uno. El hombre es lo que hace. Su esencia no es una especie de centro interior misterioso que contiene el secreto de su vida, sino a lo más un germen, cuyo desarrollo será el ser adulto maduro. La esencia y el ser pertenecen al mismo mundo, no son más que un solo mundo.

"Lo que una cosa es lo es enteramente en su exterioridad, que es al mismo tiempo su totalidad, y representa de igual modo su unidad reflexiva sobre sí" [135]. La esencia no es nada fuera de su manifestación.

* * *

"La realidad es la unidad de la esencia y de la existencia" [136], de lo interior y de lo exterior. La esencia al desplegarse y desarrollarse deviene la realidad.

¿Esta realidad es lo Absoluto?

132 *Logique*, II, p. 92.
133 *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 1ª parte, C. I, A, 1: "Tales".
134 *Encyclopédie*, parág. 137.
135 *Logique*, II, p. 180.
136 Ibíd., II, p. 181, y *Encyclopédie*, parág. 142.

El concepto de sustancia de Spinoza corresponde a esta concepción de lo absoluto a la cual hemos llegado ahora. La sustancia de Spinoza contiene, en efecto, a la vez el ser y el pensamiento, pero el ser sólo figura para nosotros como extensión, y el pensamiento está inseparablemente unido a esta extensión. "Falta así a la sustancia el principio de Personalidad" [137]. El espinocismo ha suscitado, por reacción, la doctrina de Leibniz, que no ve, por el contrario, en la mónada más que actividad y subjetividad. Pero es una totalidad cerrada sobre sí misma, si bien las relaciones entre las mónadas sólo pueden ser impuestas desde afuera y prestablecidas por otro ser al cual el sistema nos remite mediante un postulado.

La síntesis de la sustancia de Spinoza y de la mónada de Leibniz exige la superación de ambas doctrinas. La una y la otra son filosofías dogmáticas que se han colocado de golpe, una en la sustancia definida como causa de sí y la otra en la mónada, aunque sin elevarse a la noción especulativa de una reflexión inmanente al objeto.

La realidad, unidad de lo exterior y de lo interior, contiene por ello mismo el ser en sí o la posibilidad. "Lo que es real es posible" [138]. La realidad concreta se escinde, pues, al oponerse la posibilidad, la cual para reconstituir la realidad necesita de su contrario: la contingencia. Lo contingente es lo que surge necesariamente de una esencia determinada; lo que no implica de ningún modo que lo contingente se oponga a lo necesario: "Lo contingente es igualmente necesario" [139]. Porque si cada existencia tomada aparte es contingente, todo lo que es resulta necesario. Lo contingente no es tal sino por relación a una esencia determinada, pero se halla de alguna manera en el punto de intersección de dos necesidades; nace de su encuentro y, contingente respecto de cada una de ellas, no lo es ciertamente con relación al todo [140].

Así pues, si recordamos que "cuando todas las condiciones de una cosa se presentan ella entra en la realidad" [141]; lo real en su totalidad es la manifestación de una necesidad absoluta que es la unidad de la necesidad y de la contingencia.

¿Cómo definir esa relación entre la necesidad y la contingencia?

¿Por la relación de la sustancia con los accidentes? Pero la sustancia sólo existe en los accidentes y por ellos. Ella les es inmanente. "Constituye en verdad lo interior de los accidentes, los cuales forman simplemente parte de la sustancia" [142].

¿Es necesario entonces dar a esta relación una forma dinámica y

[137] Ibíd., II, p. 191.
[138] *Logique*, II, p. 199.
[139] *Logique*, II, p. 203.
[140] La concepción del azar de Cournot no es sino una ilustración parcial de este notable análisis de Hegel.
[141] *Logique*, II, p. 206.
[142] *Logique*, II, p. 220.

concebirla como relación de causa a efecto? Sin embargo "el efecto no contiene, de manera general, nada que no contenga ya la causa. Inversamente, la causa no contiene de modo general nada que no se halle en su efecto" [143]. Esta determinación recíproca muestra que la causalidad concebida abstractamente tiene un carácter formal.

Una causa definida no actúa, concretamente, sino por un conjunto de condiciones tales que el efecto es de algún modo el fruto de la colaboración de esta causa y del conjunto de condiciones que lo han hecho posible. Por ejemplo, "sería absurdo decir que el alimento es la causa de la sangre o que tales alimentos o el frío o la humedad son las causas de la fiebre; resultaría no menos absurdo decir que el clima de Jonia ha sido la causa de las obras de Homero o que la ambición de César fue la causa de la caída de las instituciones republicanas de Roma. En la historia son las masas espirituales y los individuos quienes actúan y se determinan recíprocamente" [144]. Hegel ironiza sobre el lugar común del adagio: pequeñas causas, grandes efectos, que conduce "a colocar una anécdota en el origen de vastos y profundos acontecimientos. Lo que en el caso en cuestión se llama *causa* no es más que una simple ocasión, un impulso exterior, del cual el hecho referido, entrevisto desde el punto de vista de su significación interna, no tenía necesidad para manifestarse" [145].

La contingencia será definida más tarde por Engels, prolongando el análisis hegeliano, como la forma de existencia de la necesidad. "La teoría darwiniana, escribirá, es la demostración práctica de la exposición de Hegel sobre el nexo interno entre necesidad y contingencia" [146].

Cada causa es así condicionada, dependiente, y cada efecto reactúa sobre la causa que lo ha producido, sobre las condiciones que lo han hecho posible, y crea nuevos posibles. Sólo una visión mecanicista de las cosas puede llevarnos a ver series causales separadas, abstractas del todo, o causas activas y efectos puramente pasivos. La causalidad se

143 Ibíd., II, p. 222.

144 Ibíd., II, p. 226. Este profundo análisis permite apreciar cómo no sólo Taine sino muchos historiadores y políticos contemporáneos no se han elevado hasta el nivel de la concepción hegeliana de la historia.

145 Ibíd., II, p. 226. Este agudo análisis se une al de Montesquieu quien dice en *El espíritu de las leyes* que si un imperio se hunde por el azar en una sola batalla es que existían causas profundas de su decadencia tales que pudo desmoronarse por la suerte de un único hecho de armas. Esta misma concepción funda la conducta del hombre de acción tal como la define Goethe en *Wilhelm Meister*: "La trama de ese mundo está hecha de necesidad y azar: la razón humana se coloca entre los dos y sabe gobernarlos; ella ve en la necesidad el fundamento de su existencia; en cuanto al azar se maneja para dirigirlo, conducirlo y utilizarlo, y en la medida en que esta razón se mantiene firme e inquebrantable el hombre puede pretender el título de Dios en la tierra". (*Wilhelm Meister*, I, cap. 17).

146 F. Engels, *Dialéctique de la nature*, p. 316.

halla así superada en la *acción recíproca*, que es la única que da un sentido concreto y real.

Esta acción recíproca supera lo que había de unilateral y abstracto en la causalidad al restaurar la unidad y la totalidad de la sustancia.

La acción recíproca suprime la oposición artificial de la causa y el efecto, de la actividad y de la pasividad. Toda cosa es a la vez activa y pasiva. Todo cuanto existe está en movimiento. Como escribirá más tarde Engels: el movimiento es la forma de existencia de la materia. No puede ser separado de la materia. Cada "causa" singular, abstractamente aislada, puede crear la ilusión que la actividad es separable de la pasividad, pero en la acción recíproca del movimiento total del universo, se advierte con claridad que no se puede ya *crear* el movimiento ni la materia misma: ellos resultan su propia causa final en el universo concebido como un todo que se mueve como un único organismo viviente. "Lo que Hegel llama la acción recíproca es el cuerpo orgánico que constituye, en consecuencia, el tránsito a la conciencia, es decir, de la necesidad a la libertad, al concepto" [147].

Es una espontaneidad viviente que se determina a sí misma, lo universal que se diferencia y pone en él mismo el momento de la particularidad.

Esta unidad del ser total y de su esencia, en la cual la necesidad se expande como libertad, no es sólo sustancia sino sujeto.

LA TEORIA DEL CONCEPTO

La Lógica objetiva no ha logrado explicar el objeto claramente.

El objeto, es en primer término lo que se impone al pensamiento: lo inmediato. Pero no es posible atenerse a esto. Lo inmediato nos remite a otra cosa y cada cosa se relaciona con otras por las cuales halla su explicación.

No existe, por tanto, lo "dado" irreductible: lo que aparece primero como "dado" no tiene realidad ni sentido sino por sus relaciones con otra cosa, por la "mediación".

Pero en tanto las relaciones se repiten, esta mediación nos compromete en un movimiento sin fin, el "falso infinito". El entendimiento busca vanamente explicar el objeto, fundarlo, por referencia al conjunto jamás agotado de lo que no es él, o bien esta mediación, debido a su impotencia misma para "cesar" o terminar su tarea nos lleva a su contrario: lo inmediato.

[147] Engels, ibíd., p. 319. En su comentario a la *Lógica* de Hegel, observa Lenin a este propósito: "Pedantería en Hegel en sus razonamientos, pero la idea fundamental es genial: la idea del vínculo universal, multilateral, *viviente* de todo con todo..." Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 121.

Tal es la contradicción de la lógica objetiva: es imposible permanecer en lo inmediato y es imposible salir de él.

Las contradicciones del ser nos elevan a la esencia; las contradicciones de la esencia nos conducen al ser. La acción recíproca es la síntesis detrás de todas esas contradicciones: todo es a la vez actividad y pasividad, autonomía y dependencia. En ella, en fin, la sustancia vuelve a hallar a la vez su unidad y su dinamismo, su espontaneidad, su libertad.

En la acción recíproca no existe ya lo "dado" insuperable; esta sustancia es acción, necesaria y libre al mismo tiempo. El movimiento no es más tránsito incesante de un término a otro ni pasaje fuera de sí y retorno a sí mismo en un ciclo cerrado y muerto; es presencia de todos los términos en cada uno de ellos, su unidad viviente. Esta unidad viviente no es el ser ni la esencia sino el sujeto.

La unidad y la vida de la sustancia son la unidad y la vida de un sujeto, a la vez universal y concreto. La sustancia deviene sujeto, acto de moverse y crearse a sí mismo, es decir, libertad.

El objeto no es abolido: es lo que el sujeto opone a él mismo, en lo cual se contempla y del cual es el principio interno de desarrollo.

Este sujeto es unidad del sujeto y del objeto.

Esta lógica subjetiva es unidad de la lógica subjetiva y de la lógica objetiva.

El *concepto* del que trata es a la vez subjetivo y objetivo. Su movimiento es, indivisiblemente, el del pensamiento y el del ser. Es pensamiento y ser.

Cuando en esta última parte de la *Lógica* Hegel estudia el *concepto* no se puede, pues, entender por ello una simple forma de pensamiento, un producto de la abstracción y del entendimiento, sino "el espíritu viviente de la realidad" [148], que une y supera al ser y la esencia, lo inmediato y la reflexión.

Lo propio de la "especulación" en Hegel es precisamente transformar el pensamiento, surgido del movimiento de lo real, en principio creador de lo real mismo.

La Lógica objetiva, en las dos primeras partes, era la génesis del concepto.

Esta génesis nos ha conducido a descubrir la unidad de todo lo que se nos aparecía antes como inmediato y dado en un sujeto viviente. Kant entrevió esta gran verdad, subraya Hegel, al definir el objeto "como aquello en el concepto dentro del cual se halla reunido todo lo que hay de multiforme y variado en la intuición dada". Merced a la unidad de la conciencia las representaciones constituyen los objetos. "Concebir un objeto no es, en verdad, otra cosa que su apropiación por el Yo, su penetración por el Yo que le da así su forma propia, la

[148] *Encyclopédie*, parág. 162, nota.

de la generalidad que es al mismo tiempo precisión, o la precisión que es a la vez y directamente generalidad" [149].

La objetividad que el objeto posee en el concepto forma uno con la subjetividad del sujeto cognoscente que forma el concepto.

Pero Kant, en razón del postulado del que parte, el del idealismo subjetivo, opone el sujeto y el objeto y hace del concepto una forma vacía, extraña a la intuición y que sólo por ella encuentra su contenido: "El concepto y la lógica son considerados como puramente formales, como no conteniendo la verdad puesto que hacen abstracción de todo contenido" [150]. En esta perspectiva dualista el concepto es exterior al ser en lugar de ser su alma viviente y la verdad. Se da así, en Kant, una especie de nostalgia del empirismo. "En el fondo, escribía Lenin en este respecto, Hegel tiene en absoluto razón contra Kant. El pensamiento que se eleva de lo concreto a lo abstracto no se aleja —si esto es cierto— de la verdad sino que se aproxima a ella... todas las abstracciones científicas... reflejan la naturaleza más profunda, más fiel, más *completamente*" [151].

La justa eliminación de las secuelas del empirismo, que subsisten en Kant, es acompañada en Hegel por una concepción especulativa y mística del conocimiento puesto que en definitiva, para él, todo conocimiento es conocimiento de Dios, y toda realidad que corresponde a este conocimiento es un momento de Dios en vías de hacerse.

Pero en esta génesis única del pensamiento y del ser, en la que el idealismo objetivo está a veces muy cerca del materialismo, el valor objetivo del concepto es plenamente reconocido: "La vida o la naturaleza orgánica representa el grado de la naturaleza donde realiza el concepto su primera aparición; pero es todavía un concepto ciego, que no se aprehende a sí mismo, un concepto que, dicho de otra manera, es incapaz de pensar; el concepto pensante corresponde al espíritu" [152].

El concepto es, para Hegel, la unidad del concepto y de lo real. Se asemeja mucho a "la intuición intelectual" que imaginaba Kant: "La realidad que el (concepto) asume no debe venirle de afuera, como un préstamo exterior, sino que ha de poder ser deducida de él mismo, según todas las reglas y exigencias del método científico" [153].

"La derivación de lo real a partir del concepto... consiste, pues, esencialmente en lo que el concepto, en la abstracción formal exhibe como incompleto y trasciende, a favor de la dialéctica que le es inma-

[149] *Logique*, II, ps. 252-253.
[150] *Logique*, II, p. 254.
[151] Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 142. Engels subrayaba ya que para la refutación del agnosticismo de Hume y de Kant "lo esencial ha sido dicho por Hegel... lo que Feuerbach ha agregado desde el punto de vista materialista es más espiritual que profundo" (en *Études philosophiques*, p. 27).
[152] *Logique*, II, p. 255.
[153] Ibíd., II, p. 256.

nente, a la realidad, aunque de tal forma que él se engendra a sí mismo" [154].

Mediante la inversión idealista fundamental que hace del concepto el demiurgo de la realidad, distingue Hegel un momento esencial del desarrollo de la realidad: el tránsito de la vida orgánica, en la forma más elevada, al pensamiento que nace más allá de ella. Es, en su lenguaje y en su perspectiva, el momento de la Lógica subjetiva.

"La Esencia es la primera negación del Ser, que se encuentra así transformada en apariencia; el concepto es la segunda negación, o la negación de la negación, es decir, el ser restablecido, pero en tanto que mediación infinita y su propia negatividad en sí" [155].

La lógica del concepto retoma, en un nivel superior, las determinaciones del ser y de la esencia.

"Es la estructura del concepto inmediato la que da lugar al punto de vista según el cual el concepto es el producto del pensamiento subjetivo, de una reflexión exterior a la cosa misma".[156] Es el momento subjetivo del concepto.

Pero esta subjetividad del concepto, esta universalidad abstracta, esta identidad es provisional debido a su misma insuficiencia: por el movimiento dialéctico que lo empuja a salir de su aislamiento, a completarse para alcanzar la totalidad concreta, "el concepto formal se transforma a sí mismo en cosa, y pierde así la relación de exterioridad y de objetividad en la cual se hallaba con ésta" [157].

La unidad de estos dos momentos es la Idea de la Razón que supera las divisiones del entendimiento.

El plan de esta tercera parte de la *Lógica* comporta, pues, tres momentos:

1º La subjetividad;

2º La objetividad;

3º La Idea.

* * *

El capítulo sobre la subjetividad recubre el campo de la lógica formal con sus tres partes tradicionales: el concepto, el juicio y el razonamiento (el silogismo).

Pero en lugar de yuxtaponer empíricamente estas tres partes y de catalogar las formas del pensamiento, Hegel muestra su encadenamiento necesario y el tránsito de una a otra; establece entre ellas una

[154] *Logique*, II, p. 261.
[155] *Logique*, II, p. 266.
[156] Ibíd., II, ps. 267-268.
[157] Ibíd., II, p. 268.

jerarquía y la dialéctica inmanente que asciende los grados. Las formas lógicas son momentos de la Idea.

El concepto, en el cual se expresa la identidad absoluta del ser y el pensamiento, es una actividad sintética, creadora, que pasa de lo universal a lo particular y a lo individual. Estos tres momentos no son yuxtapuestos; miden de alguna manera el desarrollo del yo: lo universal no "subsume" lo particular sino que lo engendra. No es lo universal abstracto; es lo universal concreto. Aprehender una cosa en su concepto es, como en la "intuición intelectual" de Kant, coincidir con el acto divino, creador de los objetos, verlos nacer de su propia finalidad interior. El desarrollo del concepto es semejante al de un ser viviente donde el todo engendra las partes. El concepto es inmanencia de lo infinito en lo finito, de la razón en la sensibilidad, de lo universal en lo particular. Lo individual que se vuelve a hallar aquí no es lo individual inmediato de lo sensible: "La individualidad no debe ser tomada en el sentido de singularidad simplemente inmediata, como cuando hablamos de cosas, de hombres individuales; esta determinación concreta de lo individual no aparece sino en el momento de juzgar. Todo momento del concepto es él mismo el concepto en su integridad, pero la individualidad, el sujeto, es el concepto puesto como totalidad" [158].

El concepto es "poder creador en tanto que negatividad absoluta" [159] que engendra a partir de sí mismo sus diferencias y se particulariza: "La definición del concepto comporta igualmente la de la especie y de la diferencia específica" [160], no como términos simplemente reunidos sino como implicándose de manera recíproca. Esta contradicción interna del concepto, que es a la vez identidad y diferencia, constituye la vida del concepto. Puesto que surge de su identidad y de su abstracción, el concepto "deviene exterior a sí mismo y entra en lo real" [161].

Por esta precisión que le permite reunir lo real convirtiéndose en totalidad concreta el concepto deviene juicio.

"El juicio es la precisión del concepto, puesta como tal en el concepto mismo... El juicio consiste en este acto de poner los conceptos determinados o definidos con ayuda del concepto mismo" [162].

Con el juicio el concepto comienza a emerger en la realidad concreta, definida.

El juicio es una relación establecida entre dos conceptos, de los cuales uno, el sujeto, puede ser considerado como el individuo, y lo otro, el predicado, como más general: a partir de la escisión entre la cosa individual y su concepto universal decidimos sobre la conformidad o no entre una y otro. Tal es el "juicio".

[158] *Encyclopédie*, parág. 163, nota.
[159] *Logique*, II, p. 277.
[160] Ibíd., II, p. 288.
[161] Ibíd., II, p. 296.
[162] Ibíd., II, p. 299.

Pero aquí, lo que en la lógica tradicional se considera como un acto del espíritu, es trasladado por Hegel al interior de las cosas: "El juicio es tomado comúnmente en el sentido *subjetivo* como una *operación* o una forma que se presenta sólo en el pensamiento consciente... es necesario comprender el juicio de una manera por completo general; *todas las cosas son un juicio* —es decir, son individuales, mas tienen una universalidad o una naturaleza interior— o un *universal individualizado*; universalidad e individualidad son aquí distintas, pero al mismo tiempo idénticas" [163].

Es este un corolario de la lucha consecuente de Hegel contra el empirismo: no confunde lo real, lo concreto, con lo sensible. El concepto tiene una realidad objetiva, es universal y concreto; es lo universal concreto.

Desde este punto de vista formulará Hegel la crítica de las formas del juicio mostrando su jerarquía, su conexión y el pasaje necesario de una a otra.

Volveremos, pues, a encontrar como momentos de esta dialéctica, los grandes momentos de la lógica objetiva: el ser, la esencia y el concepto. Pero el momento de la esencia, que es de la diferenciación, se subdivide en dos (juicio de reflexión y juicio de necesidad); tendremos entonces cuatro formas de juicios.

La primera es el juicio de existencia o juicio cualitativo: consiste en ligar en un objeto su realidad individual, su ser determinado, a un concepto universal, esto es, atribuir o negar a una cosa individual una cualidad general. Lo individual es general y lo general es individual.

Este juicio puede ser positivo: "La rosa es roja"; negativo: "La rosa no es roja". Infinito: "El león no es una mesa". Este último es a la vez correcto y absurdo, desprovisto de sentido porque establece una relación entre dos cosas que no tienen ningún nexo. No es, pues, ya un juicio; el juicio de existencia se suprime aquí y exige el pasaje a "un juicio cuyas determinaciones, por inmediatas que ellas sean, devienen determinaciones reflexivas sobre sí mismas. El juicio de existencia se ha convertido en *juicio de reflexión*" [164].

En el juicio de reflexión, o juicio cuantitativo, el sujeto es siempre individual, pero el predicado no es una propiedad aislada sino ya una relación. Puede ser individual: "Este hombre es mortal". Particular: "Algunos hombres son mortales". Universal: "Todos los hombres son mortales". Cuando alcanza este grado de universalidad el sujeto (todos los hombres) no es ya individuo sino especie; se puede reemplazar la expresión: todos los hombres, por: el hombre. El juicio deviene entonces: "El hombre es mortal". Esto es entonces una ley, un juicio de necesidad.

[163] *Encyclopédie*, parág. 167.
[164] *Logique*, II, p. 323.

El juicio de necesidad que establece relaciones entre la especie y el género puede ser categórico: "La rosa es una planta". Hipotético: "Si A es B es", o más concretamente: "Si la nube estalla llueve". Disyuntivo: "A es B o C". "El coral es bien un vegetal o un animal".

El juicio de necesidad enuncia aquí una decisión que fija los límites del concepto, una apreciación sobre la naturaleza de las cosas, lo que implica el pasaje al juicio conceptual, que está muy próximo al juicio de valor porque "su relación con el objeto es el del *deber-ser*, al que la realidad puede conformarse o no conformarse" [165].

El juicio conceptual puede ser asertórico: "Esta casa es buena". Problemático: "Si posee tales cualidades esta casa es buena". Apodíctico: "La casa así construida es buena". Este último juicio determina de algún modo las normas, la regla de construcción que permite alcanzar el fin y dar valor al juicio.

Al comentar este pasaje de la *Lógica*, Engels observaba: "Por árida que resulte la lectura de todo esto y por arbitraria que pueda parecer a primera vista esta clasificación de los juicios sobre tal o cual punto, la verdad y la necesidad internas de este grupo se tornarán evidentes a quien estudie a fondo el desarrollo genial de Hegel en la gran Lógica" [166].

Engels daba una ilustración concreta, sorprendente, de este pasaje de una forma de juicio a otro mostrando de este modo que un desarrollo histórico real corresponde a lo que Hegel presenta tan laboriosa y arbitrariamente como una construcción especulativa: los hombres prehistóricos han llegado a este *juicio de existencia: el frotamiento es una fuente de calor*. Milenios más tarde, en el comienzo del siglo XIX, con los trabajos de Mayer, Carnot y Joule, se alcanza este *juicio universal de reflexión: todo movimiento mecánico es capaz de transformarse en calor por intermedio del frotamiento*. La etapa siguiente del progreso científico permite elevarse a un *juicio conceptual*, en su forma más perfecta, el juicio apodíctico: *toda forma de movimiento puede y debe necesariamente, en condiciones determinadas para cada caso, convertirse directa o indirectamente en toda otra forma de movimiento*.

Del juicio singular al juicio particular y al juicio universal existe una progresión real, que corresponde a un proceso histórico que atestigua la concordancia de las leyes del pensamiento y las de la naturaleza.

Hegel, al retomar la clasificación de Aristóteles le dio el movimiento y la vida que muestra que cada uno de sus términos es un momento del desarrollo del conocimiento.

Este movimiento se realiza en el silogismo: "El silogismo es la unidad del concepto y del juicio; es el concepto en tanto que se han reducido las diferencias formales del juicio; y es el juicio, en tanto que

165 *Logique*, II, 341.
166 Engels, *Dialectique de la nature*, p. 226.

puesto al mismo tiempo en la realidad, es decir, en las diferencias de sus determinaciones. El silogismo es lo racional y todo lo racional"[167].

Como el concepto y el juicio, el razonamiento no es sólo acto del pensamiento; está encarnado en las cosas. "El silogismo es considerado por lo común como la *forma* de lo *racional*, pero como una forma subjetiva y sin que entre ella y un contenido racional cualquiera, por ejemplo, un principio, una acción, una idea racionales, etc., se descubra un vínculo... El silogismo es la *razón de ser de todo lo que es verdadero*; y la definición de lo absoluto es, pues, desde ahora, el silogismo... *Todo es silogismo*[168]."

Las formas del silogismo son las relaciones internas de las cosas.

Hegel arregla las figuras del silogismo, como lo hizo con las formas del juicio, en un orden jerárquico de profundidad creciente del conocimiento.

Distingue el silogismo de existencia, el de reflexión y el de necesidad.

El silogismo de existencia es el que va de algo singular a una generalidad por la mediación de lo particular, pero lo que, para el entendimiento, se descompone en tres momentos: mayor, menor y conclusión, forma sólo uno para la razón que vive y se desarrolla en las cosas mismas: "Todas las cosas se reducen a un silogismo, a algo general que reúne lo individual a través y por intermedio de lo particular; pero lo que es cierto es que las cosas no representan una yuxtaposición de tres proposiciones"[169].

Sin embargo, la lógica formal, que se atiene a esta concepción del silogismo, está condenada a un formalismo vacío y estéril: "La sabiduría silogística se ha atraído el desprecio que merece porque está desprovista de valor. Su defecto consiste en que se ajusta simplemente a la forma del silogismo tal como la concibe el entendimiento, para el cual las determinaciones del concepto son las determinaciones formales y abstractas"[170].

Cuando, en efecto, se retoma el silogismo:
Todos los hombres son mortales
Cayo es hombre,
Luego Cayo es mortal,

"No se puede evitar ser invadido por el tedio cuando se oye enunciar semejante silogismo"[171]. Es por completo inútil porque comporta un círculo vicioso: "La mayor no es correcta sino en tanto que lo es la conclusión; si por azar Cayo no fuera mortal, la mayor no sería

[167] *Encyclopédie*, parág. 181.
[168] Ibíd., parág. 181, nota.
[169] *Logique*, II, p. 356.
[170] Ibíd., II, p. 372.
[171] *Logique*, II, p. 355.

correcta"[172]. En consecuencia, no he aprendido nada con este razonamiento.

La vanidad de esta lógica depende de su carácter formal. Sólo en el movimiento del mundo objetivo se puede estudiar el movimiento real de los conceptos. El inmenso mérito de Hegel es el de haberlo demostrado. Es lo que permitió decir a Lenin: "Sería necesario volver a Hegel para analizar toda lógica corriente o teoría del conocimiento"[173].

La debilidad formal del silogismo de reflexión no es menor que la del silogismo de existencia.

Se trata aquí de llegar a la realidad de una relación o de una ley, pero, por ejemplo, en la forma más típica de este silogismo, el silogismo de inducción, que es el de la experiencia, si digo, por ejemplo: todos los metales son conductores de electricidad, en consecuencia, el cobre es conductor; al no ser jamás completa la experiencia, la conclusión no resulta nunca rigurosa. Si lo fuera, estaría agotada la enumeración de la primera premisa. El silogismo carecería entonces de objeto.

Si considero la inducción como válida aun cuando la experiencia es incompleta es que me fundo sobre la analogía. Pero, en ese caso, observa Hegel, esto quiere decir que "lo que se asemeja a un objeto por algunos rasgos se le asemeja igualmente en otros aspectos"[174]. Razonar así: "La tierra tiene habitantes. La luna es una tierra. En consecuencia la luna tiene habitantes" es introducir en los silogismos un contenido empírico.

Lo que se conserva es que el silogismo de inducción y el silogismo de analogía, que son formalmente o falsos o inútiles, expresan el movimiento que exige un llamado al contenido: "el hecho que la forma reciba una determinación que hace de ella un contenido constituye un efecto necesario de la progresión de lo formal y está así esencialmente en relación con la naturaleza del silogismo; pero, por otra parte, una determinación semejante del contenido no puede ser asimilada a un contenido empírico y no puede ser deducida por la abstracción"[175].

Este movimiento que lleva lo formal a darse un contenido se expresa en el silogismo de necesidad cuyo modelo es proporcionado por el argumento ontológico, por el cual se opera el pasaje de la subjetividad a la objetividad.

Para una cosa finita no es posible transitar de su esencia a su existencia, de la idea que se tiene de ella a su realidad. Pero, dice Hegel, no es lo mismo para lo infinito: no puede ser pensado sin ser. "Anselmo... afirmó con razón que lo perfecto existe no sólo subjetiva sino también objetivamente"[176].

[172] Ibid., II, p. 379.
[173] Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 148.
[174] *Logique*, II, p. 383.
[175] *Logique*, II, p. 384.
[176] *Encyclopédie*, parág. 193, nota.

La forma dada al argumento ontológico, la del silogismo formal, se presta a todas las críticas, pero "la idea más sublime de Descartes... el concepto de Dios implica su ser" [177], resiste todas las críticas y se convierte en evidencia cuando se renuncia a la abstracción de las ideas y a la finitud de las cosas: "el pasaje del concepto de Dios a su existencia no es sino una *aplicación* de la marcha lógica de la objetivación del concepto" [178].

Lo que Hegel llama aquí Dios es el ser en su totalidad concreta, la presencia de lo infinito en lo finito, de la Idea en lo real, la dialéctica por la cual el ser abstracto deviene la realidad total, única y concreta de la Idea.

* * *

La objetividad, que contiene en sí la subjetividad, posee un carácter contradictorio: en tanto que "dados" los objetos son múltiples e independientes los unos de los otros; pero en tanto son para el pensamiento especies de centros de relaciones inteligibles, constituyen las partes de un todo.

El retorno a la unidad de la idea pasa por tres momentos: el del mecanismo, el quimismo y la finalidad, que definen las formas de la relación de los objetos entre sí y de los objetos con relación al sujeto.

El primer grado de la objetividad es el del mecanismo. La unión de lo múltiple es puramente exterior. Hegel da esta profunda definición del mecanismo: "Lo que caracteriza el mecanismo es que cualquiera que sea la relación entre los elementos asociados esa relación es siempre *extraña* a su naturaleza, y que aun cuando ellos presenten las apariencias de un bloque unido se trata de yuxtaposición, composición, mezcla, acumulación, etc. Igual que el mecanismo material, el mecanismo espiritual consiste en que los elementos asociados en el espíritu son extraños los unos a los otros y al espíritu mismo" [179].

La forma más elemental de la contradicción entre la independencia y la dependencia de los objetos es el *choque*. Así resulta precaria la unidad de los objetos que no tienen entre sí otras relaciones que las del choque mecánico.

Cada cuerpo transmite el impulso que ha recibido del exterior. Es "incapaz de oponer la menor *resistencia*, es decir, incapaz de especificar para sí mismo lo que le es comunicado" [180].

El determinismo es su ley: "El determinismo da, para cada determinación de un objeto, la de otro objeto, el cual a su vez es indife-

[177] *Logique*, II, p. 399.
[178] Ibíd., II, p. 402.
[179] *Logique*, II, p. 407.
[180] Ibíd., II, p. 417.

rente en su ser determinado, así como en su comportamiento activo. También el determinismo es indeterminado y está hecho para progresar hasta lo infinito" [181].

Una forma de unidad un poco menos pobre surge cuando un objeto atrae a los otros en su movimiento, dándoles así un centro. Las relaciones de presión, choque, atracción, etc., así como las de agregación y mezcla, conducen entonces a una unidad más compleja, a un orden, a una ley.

El ejemplo más típico es el del sistema solar con su centro, su orden, su ley.

Pero, en este estadio, cada elemento del conjunto tiene su centro fuera de él y sigue siendo, en el interior del sistema al que pertenece, lo que era en el exterior. Las relaciones que lo unen a los otros son aún relaciones mecánicas [182].

La etapa siguiente es la de la "centralidad concreta" donde cada elemento no es ya independiente; existe en él "una tendencia que lo empuja hacia el objeto preciso que le es opuesto" [183].

La unión, desde ahora, es la consecuencia no de un contacto armonioso sino de una afinidad interior. Es el momento del quimismo.

El elemento químico está determinado como diferente de otro, de tal manera que el concepto no se realiza sino en su unidad. "La relación con otros y la modalidad de esa relación forman parte de la naturaleza misma del objeto químico... Por ser de esta manera el concepto total, posee una necesidad inmanente y la tendencia a poner fin a su comportamiento opuesto, unilateral y a devenir, de acuerdo con su concepto, el todo real en el ser determinado" [184].

Debido al carácter unilateral de su propia existencia el objeto químico apunta, por así decir, contra esa falta de independencia y acelera el proceso a fuerza de autodeterminación [185].

La exterioridad recíproca comienza a desaparecer mediante el quimismo, pero no se presenta aún allí la verdadera objetividad que implica una unidad más profunda y más rica del objeto. El objeto químico no es todavía más que un momento abstracto de una totalidad que tiende a realizarse. La verdadera "razón de ser" del objeto no puede expresarse sino por la meta o el fin.

El quimismo nos introduce así en la teleología a causa de su carácter incompleto.

El mecanismo y el quimismo no eran más que momentos de la finalidad a ella subordinados.

Hegel elimina la oposición metafísica entre causalidad y finalidad.

181 Ibíd., II, p. 410.
182 Ver *Esthétique*, I, p. 154.
183 *Logique*, II, p. 425.
184 *Logique*, II, p. 427.
185 *Logique*, II, p. 428.

"La oposición entre causas eficientes y causas finales descansa sobre una diferencia que, entrevista de manera concreta, plantea la cuestión de saber si el mundo en su esencia absoluta debe ser considerado como un mecanismo de la naturaleza ciega o como el producto de un entendimiento que se determina según fines" [186].

Esta antinomia es un resultado ficticio del entendimiento que opone y divide siempre lo que en sí forma uno. Ya la acción recíproca ha proporcionado el medio de superar este falso antagonismo. "El mecanismo manifiesta su tendencia a la totalidad por el hecho mismo que busca concebir la naturaleza como un *todo* el que, por su concepto, no tiene necesidad de nada más, como una totalidad que nada posee de común con el fin y el entendimiento extramundano que éste supone" [187]. De modo que la finalidad, lejos de oponerse al mecanismo es la verdad del mecanismo, la totalidad concreta a la cual tiende. "En Hegel ya, observaba Engels, la oposición entre *causa efficiens* et *causa finalis* es resuelta en la acción recíproca" [188].

Es lo que Hegel expresa al decir que "la determinación exterior se halla transformada en autodeterminación" [189].

Hasta Kant, en efecto, se oponían sistemáticamente una concepción idealista de la finalidad concebida como exterior, en la forma ingenua en que Bernardino de Saint-Pierre o la metafísica de Wolf la imaginaban, y una concepción mecanicista que hace de la finalidad una pura ilusión subjetiva. Spinoza, y después de él, los materialistas franceses del siglo XVIII han tenido el mérito de buscar en la naturaleza misma y no fuera de ella su explicación.

"La naturaleza no tiene ningún fin que le haya sido prescripto y todas las causas finales no son más que ficciones de los hombres" [190], escribía Spinoza. Y agregaba esta precisión a propósito de Dios: "Puesto que no existe para ningún fin, no actúa para ninguno; y como su existencia, su acción tampoco tiene ni principio ni fin, lo que se llama causa final no es más que el apetito humano en tanto que es considerado como el principio o la causa primitiva de una cosa" [191].

Sean los que fueren los méritos históricos de este rechazo de la finalidad externa no es menos cierto que tal concepción elude un eslabón esencial: entre el "apetito humano", el deseo y su realización, se intercala el momento del trabajo que es el tipo de la actividad finalista.

Hegel reconoce a Kant el mérito de haber concebido una forma

186 Ibid., II, p. 435.
187 *Logique*, II, p. 437.
188 Engels, *Dialectique de la nature*, p. 247. (Ver también p. 259, y *Anti-Dühring*, p. 462.
189 *Logique*, II, p. 442.
190 Spinoza, *Ethique*, 1ª parte, Apéndice.
191 Ibid., IV parte, Prefacio.

de finalidad que no es exterior, trascendente, y que supera el dualismo del mecanismo y la finalidad externa, de la necesidad y la libertad.

En tanto que en la *Crítica de la razón pura* Kant no había dejado ningún lugar a la finalidad y en la *Crítica de la razón práctica*, con su concepción del hombre como único fin, abrió un foso infranqueable entre el hombre y la naturaleza [192], y ésta no era ya más que un medio inerte, en su *Crítica del juicio* desbrozó, empero, una nueva senda. En primer término, cuando funda el juicio estético sobre la "finalidad sin fin" dando así un ejemplo concreto de finalidad interna; luego cuando define la vida orgánica como finalidad interna. Es verdad que Kant no ofrece a este juicio teleológico un punto de aplicación real: sigue siendo un juicio "regulador" y considera como perteneciente a Dios únicamente un "entendimiento arquetipo" para el cual lo universal engendraría en sí mismo lo particular y lo individual, cesando lo individual de ser contingente respecto de lo universal [193].

Kant daba ya una clara definición de la finalidad interna: en el ser orgánico "todo es fin y recíprocamente todo es también medio el uno para el otro" [194].

Hegel ha profundizado la noción de finalidad interna al meditar sobre la significación del trabajo y la herramienta. "La herramienta... es el medio del deseo... En la herramienta o en el campo cultivado y fertilizado, poseo la posibilidad, el contenido en tanto que universal. Por esta causa la herramienta, el *medio*, es superior al *fin* del deseo que es más singular" [195]. En la Lógica retoma Hegel esta misma idea según la cual el fin, puesto por el deseo, sigue siendo individual, finito, mientras que la herramienta, en virtud de la universalidad que le confiere su carácter social y las posibilidades ilimitadas que abre a la satisfacción y aun a la creación de nuevos deseos, es, como *medio*, superior al *fin*, puesto que lleva consigo esta posibilidad infinita de suscitar nuevos fines.

[192] Kant y Fichte sólo pueden "comprender la naturaleza en la simple forma de oposición absoluta, a la manera de un objeto puro del cual podemos únicamente depender o que puede depender de nosotros; tal es, en síntesis, la oposición que se halla en el nexo causal... Ese principio teleológico común, según el cual la naturaleza no es nada en sí, sino sólo en relación con otro, como algo absolutamente profano y muerto, la filosofía de Fichte lo comparte con toda teleología, en particular con la del eudemonismo; pero para decir *lo que* la naturaleza es por y para lo Otro, la teleología fichteana se opone a los otros" (*Foi et Savoir*, ps. 288-289).

[193] Ver Kant, *Critique du jugement*, parágs. 75 y 76.

[194] Kant, *Critique du jugement*, parág. 66, p. 182. Hegel retoma muy exactamente esta definición: "El ser viviente es su propio fin... el sujeto al producirse en sí aspira a tener su medio en él mismo; cada órgano, cada miembro del cuerpo viviente es un fin; existe, permanece, se mantiene, y cada uno de sus órganos es un medio para producir y conservar los otros". (*Philosophie de la religion*, parte II, t. II, p. 30.)

[195] *Realphilosophie*, I, p. 198.

Ya en la *Fenomenología del espíritu* mostraba Hegel que el deseo y su satisfacción conducía, en el amo, a un obstáculo insuperable, mientras que el trabajo del esclavo era el motor del desarrollo histórico.

En una forma más abstracta, Hegel extrae, en la *Lógica*, esta conclusión: "Por ser finito el fin tiene un contenido igualmente finito; en consecuencia, nada tiene de absoluto, nada de racional aún en-y-para-sí. Pero el término medio constituye el medio exterior del silogismo, que es la realización del fin; es en el término medio donde reside el elemento racional del fin; por el término medio el fin se mantiene en lo otro exterior y gracias a esta exterioridad. Por esta causa el término medio es superior a los fines finitos de la finalidad exterior; el arado es superior a los servicios que presta y a las satisfacciones que procura y en vista de las cuales existe. La herramienta subsiste y dura mientras que los beneficios que brinda pasan y son rápidamente olvidados. Merced a sus herramientas el hombre posee un poder sobre la naturaleza exterior, de la que depende sin embargo en cuanto a los fines perseguidos" [196].

Hay así reciprocidad entre fines y medios: el fin engendra los medios y los medios suscitan nuevos fines.

No se podría, pues, oponer ni los fines a los medios ni la finalidad a la causalidad. "En la actividad teleológica el fin constituye el comienzo, la consecuencia es la premisa, y el efecto la causa" [197]. Lo propio de la finalidad reside en que la representación de la meta preexiste al hecho de iniciar el trabajo y a los medios para realizar el fin. Esto de ningún modo se opone a la causalidad y al determinismo que son, por el contrario, momentos subordinados: la actividad finalista del hombre no quiebra ni interrumpe la cadena de determinismos ni las series causales, sino que las hace converger hacia el fin perseguido.

La finalidad expresa así la unión del hombre y la naturaleza, unión a la cual la técnica y la industria dan una realidad concreta.

La finalidad, dice Hegel en su lenguaje, es el pasaje del sujeto hacia el objeto. "La relación teleológica es el silogismo en el cual el fin subjetivo se une a la objetividad que le es exterior a través de un medio, que es su unidad como *actividad final* y el *medio*, en tanto que objetividad inmediatamente subordinada al fin" [198].

Este pasaje nos conduce al grado más elevado de la lógica del con-

196 *Logique*, II, p. 452. Se ve aquí cómo, aún después de un siglo y medio, Hegel supera a los defensores anacrónicos de la "finalidad externa" quienes a cada nuevo progreso técnico, desde la energía nuclear a las naves cósmicas, se quejan por el exceso de medios respecto de los fines, sin advertir que el progreso técnico crea nuevas necesidades, nuevos fines, y que esto presenta para el hombre más riqueza de infinito que toda finalidad externa. Hegel entrevió esta gran idea según la cual al trasformar la naturaleza el hombre se trasforma a sí mismo y se abre a las posibilidades y a las responsabilidades de lo infinito.

197 *Logique*, II, p. 453.

198 *Encyclopédie*, prág. 206.

cepto, que es precisamente la unidad de la subjetividad y de la objetividad: la Idea.

* * *

"La Idea no es en primer término más que la nuda *sustancia* universal, pero en su realidad verdadera, desarrollada, es *sujeto* y, por lo mismo, espíritu" [199].

Alcanzamos aquí el designio que se había asignado Hegel: establecer la unidad de la sustancia y del sujeto. No que la Idea sea una especie de meta final, un más allá al que nos aproximaríamos siempre sin alcanzarlo jamás, sino que la Idea es la realización del ser enriquecido con todas las determinaciones que la dialéctica del ser, de la esencia y del concepto le han aportado.

La lógica de Hegel nos enseña a concebir toda cosa en devenir, en vías de realizarse, a no ver ya nada dado en el pensamiento, la naturaleza o la historia, sino sólo productos, resultados.

La Idea es de alguna manera el balance de toda esta investigación que desemboca por fin en la totalidad concreta. "La Idea misma es la dialéctica" [200].

Se vuelve a hallar en ella, superados e integrados en una totalidad viviente todos los momentos anteriores de la dialéctica hegeliana: la negatividad, la acción recíproca, el movimiento infinito, la totalidad orgánica.

"La Idea puede ser concebida como *razón*..., como sujeto-objeto, como unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo, como la posibilidad que posee en sí su realidad, como aquello cuya naturaleza no puede ser comprendida sino como existente, etc., porque ella contiene todas las relaciones del entendimiento, pero en su retorno infinito y su identidad en sí" [201].

La verdad es el conjunto de los aspectos del objeto y de sus relaciones recíprocas. Cada concepto está ligado a todos los otros y su conjunto no constituye sino un solo concepto: la Idea, que es "creación eterna, vida eterna y eterno espíritu" [202]. Encierra así y arrebata en las aguas de su "curso deslumbrante" todas las cosas finitas: "Las cosas finitas lo son porque en lugar de contener toda la realidad de su concepto tienen necesidad de otra cosa para que esta realidad sea completa" [203].

199 *Encyclopédie*, parág. 213, nota.

200 Ibíd., parág. 214, nota. Ver Lenin, *Cahiers philosophiques*, ps. 159 y s.: "Esta introducción a la 3ª sección de la segunda parte de la *Lógica* y los parágrafos correspondientes de la *Enciclopedia* (parágs. 213-215), son quizá lo mejor expuesto sobre la dialéctica".

201 *Encyclopédie*, parág. 214.

202 Ibíd., parág. 214, nota.

203 *Logique*, II, p. 464.

Esta Idea se desarrolla en tres niveles diferentes: el de la vida, el del conocimiento (que es a la vez teórico y práctico) y el de la Idea absoluta.

La vida, en el sentido orgánico (y aún no espiritual) del término, es la expresión inmediata de la Idea. La vida es la finalidad que deviene interior al objeto. En el individuo viviente "todos los miembros son recíprocamente *medios* momentáneos como fines momentáneos, y la vida, puesto que es la particularización inicial, conduce a la unidad negativa que es para sí y no se incluye sino con ella misma en la corporeidad en tanto que dialéctica" [204].

El individuo viviente constituye un todo relativamente independiente de su medio. Si esta independencia fuera absoluta, ella sería la negación misma de la vida: el individuo viviente está en relación y en conflicto permanente con su medio, y esta contradicción es el motor de su desarrollo.

Hegel define la vida por tres caracteres fundamentales: totalidad, devenir, autonomía.

"A la pregunta de saber cómo se puede reconocer la idea de la vida en el interior de los individuos vivientes reales, es posible dar la respuesta siguiente. El ser vivo debe, en *primer lugar*, ser real en tanto que totalidad de un organismo corporal, el cual, en *segundo término*, aparece no como algo inmovilizado, sino como un proceso ininterrumpido de idealización por el cual se manifiesta justamente el alma viviente. En *tercer lugar* esta totalidad no está determinada por factores exteriores y no recibe sus variaciones desde afuera; ella se forma desde dentro y obedece en su proceso a factores internos que se relacionan así con ella misma y tienen su fin en ella, en tanto que unidad subjetiva" [205].

El proceso de la vida está constituido por estas relaciones entre el individuo y el medio que progresivamente se asimila e incorpora su propia forma que edifica así a partir del ambiente. La totalidad del individuo viviente no es cerrada; se abre sobre esta exterioridad con la cual está en lucha. "Lo viviente se halla desdoblado y tiene el sentimiento de esta contradicción que es una contradicción dolorosa... Es un error pretender que la contradicción es inconcebible porque es ciertamente en el dolor de lo viviente donde ella tiene su existencia real" [206].

Lo específico es la verdad del individuo: el individuo viviente pertenece a una especie. De ella extrae su concepto. "Aspira, en consecuencia, a poner esta universalidad y realizarse como lo universal" [207]. Pero la

[204] *Encyclopédie*, parág. 216.
[205] *Esthétique*, I, ps. 155-156.
[206] *Logique*, II, p. 481.
[207] Ibíd., II, p. 484.

especie no tiene realidad sino como totalidad de los individuos en la totalidad de su historia; está, pues, más allá de cada uno de ellos. Ella implica la muerte de éstos como lo uno de sus momentos. "La inmediatez de lo individual muere en la formación específica *, y la muerte de esta vida equivale al nacimiento del espíritu" [208].

"Si el concepto se eleva por encima de la vida ello significa que su realidad se libera para asumir una forma de universalidad. Gracias a este juicio, la idea sufre un desdoblamiento: deviene, por una parte, el concepto subjetivo, que tiene su realidad en él mismo, y, por otra, el concepto objetivo, que es la vida" [209].

El conocimiento, segundo grado (después de la vida) del desarrollo de la Idea, parece en primer término ser simplemente receptivo, pasivo, en frente de un mundo que le sería dado.

Este es, en un primer instante, conocimiento analítico que se ejerce sobre el objeto para extraer de él las determinaciones abstractas. Cada concepto así elaborado, tomado aisladamente, sigue siendo abstracto y subjetivo. Sólo cuando esos conceptos están ligados los unos a los otros y forman un todo que recompone el objeto, se controlan mutuamente y adquieren un carácter objetivo y concreto.

Esta recomposición es el conocimiento sintético que restaura las relaciones reales, vivientes, entre los objetos. La identidad concreta que es la unidad de la identidad y de la diferencia se expresa primero en la definición que implica la "diferencia específica", pero que es contingente mientras no descubre los caracteres distintivos fundamentales de lo que ella define.

Cuando lo alcanza puede constituir una verdadera clasificación fundada sobre la jerarquía real de los caracteres específicos. Así, por ejemplo, son los dientes y el aparato de masticación en general los que se adopta como principio de clasificación muy importante de los animales; estos rasgos se utilizan ante todo como signos susceptibles de facilitar el conocimiento subjetivo. En efecto, los órganos no son sólo un criterio de diferenciación que se enfrenta a la reflexión exterior sino que ellos constituyen también el elemento vital de la individualidad animal, aquello por lo cual difiere de lo que es *otro* respecto de ella en

* Hegel dice textualmente en su *Wissenschaft der Logik*, p. 429, de la edición Felix Meiner: "In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität", que en francés se vierte: "L'immediateté de l'individuel meurt dans la formation spécifique". Nosotros hemos traducido literalmente esta frase: "La inmediatez de lo individual muere en la formación específica", frente a la otra que sería: "En el acto carnal muere la inmediatez de la individualidad viviente". Hemos seguido este criterio porque el señor Garaudy utiliza las traducciones francesas de Hegel y sus comentarios e interpretaciones se basan sobre tales textos. (*N. del T.*)

208 Ibíd., II, p. 486.

209 *Logique*, II, p. 488.

la naturaleza exterior... En las plantas son los órganos de la fecundación...[210].

Tales clasificaciones no son ordenamientos cómodos, pero se hallan objetivamente fundadas en la naturaleza de las cosas, y permiten la constitución de un *sistema*.

El último grado de este conocimiento sintético es el teorema que implica la demostración que establece relaciones de dependencia recíproca entre los elementos del objeto y una construcción del objeto mismo.

Pero desde que el espíritu ha reconocido su propio poder aspira no ya sólo a someterse al objeto sino a que éste se le someta.

Se pasa así del conocimiento al querer, de la idea de lo verdadero a la del Bien.

La actitud práctica invierte la actitud teórica: el sujeto se impone ahora al objeto al que somete a sus propios fines.

La Idea práctica "es superior a la del conocimiento... porque ella posee la dignidad no sólo de lo general sino también la de lo real por excelencia" [211].

Hegel ironiza sobre la oposición, al modo de don Quijote, de un mundo puro de la subjetividad y el de la objetividad, "reino cerrado de las tinieblas" [212], y subraya que el conocimiento y la acción se hallan en presencia de una realidad objetiva, independiente de las fantasías subjetivas de cada uno. "En el silogismo de la acción, una de las premisas está constituida por la *relación inmediata* entre el *buen fin* y la *realidad*, de la cual él se apropia, y en la segunda premisa la dirige como un medio externo contra la realidad externa" [213]. No hay acción sin conocimiento ni conocimiento sin acción.

"La Idea absoluta representa... la identidad de la idea práctica y de la idea teórica, de la cual cada una es todavía unilateral" [214].

Al finalizar la *Lógica* Hegel quiere conducirnos a no integrar sino uno con el acto creador de un mundo en vías de realizarse.

"La Idea absoluta es el único objeto y el único contenido de la filosofía" [215], porque ella es la totalidad de lo real concebido como el producto de una libertad que se da a sí misma un contenido determinado.

Para comprender esta concepción filosófica del mundo podemos

[210] *Logique*, II, p. 525.

[211] Al comentar ese párrafo, Lenin subraya: "Sin duda la práctica constituye para Hegel un eslabón en el análisis del proceso del conocimiento, y particularmente como tránsito a la verdad objetiva ("absoluta" para Hegel). Marx se adhiere, pues, a Hegel en forma directa al introducir el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento. Ver las tesis sobre Feuerbach" (Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 174).

[212] *Logique*, II, p. 544.

[213] *Logique*, II, ps. 544-545.

[214] Ibíd., II, p. 549.

[215] Ibíd., II, p. 549.

recurrir a analogías, como las del arte y la religión. Hegel nos invita a ello recordando que la "filosofía tiene el mismo objeto y persigue el mismo fin que el arte y la religión" [216]. Este acto creador, inmanente a todos los seres y que vivimos en la idea absoluta es semejante a la génesis de una obra de arte: en la creación estética también la libertad se da a sí misma su materia y su contenido y esta libertad creadora se identifica con la necesidad interna de la obra creada.

La religión proporciona igualmente sobre el plano de la representación y del mito una imagen de la génesis dialéctica del mundo en sus momentos más cargados de significación: el sujeto libre y creador de la filosofía hegeliana no es el sujeto individual del idealismo subjetivo; en la perspectiva del idealismo objetivo, o del idealismo absoluto es un sujeto universal, semejante al Dios creador de los cielos y la tierra de la religión. Su creación es una alienación a partir de sí mismo, una caída en lo múltiple, lo sensible inmediato y lo material. El devenir de esta creación, el ciclo de nacimiento, muerte y resurrección que la constituye halla su expresión simbólica en el drama de la Redención, que es el del nacimiento y la muerte de Dios: el retorno al todo sólo se opera a través de la muerte del Cristo, la muerte de Dios, que es nacimiento del espíritu. El *Logos* de la Lógica es la traducción conceptual de este drama divino.

Pero esta doble analogía, estética y religiosa, no nos ayuda sino a comprender la forma especulativa del sistema hegeliano.

Si nos ajustáramos a ello dejaríamos escapar el alma viviente del método hegeliano, es decir, toda la enseñanza del filósofo, porque "el método no es una forma exterior, sino el alma y el concepto del contenido" [217].

En vano se ha buscado, sobre todo desde el comienzo de este siglo, de Benedetto Croce hasta Jean Wahl fallas en la concepción hegeliana de la contradicción. Supuesto que se plantee este problema en el nivel en que realmente debe hacerse, es decir, en el del concepto, la contradicción hegeliana no comporta ni ambigüedad ni inconsecuencia.

Toda la lógica del concepto es dirigida por la categoría de totalidad, totalidad final y viviente, por la idea de organismo. La contradicción no tiene sentido sino sobre ese fondo de unidad, unidad orgánica; es lo que se opone a ella: limitación, determinación, escisión, lo finito respecto de lo infinito que lo contiene y le da la vida, aun cuando se niegan mutuamente y en razón misma de esta negación. No obstante, ya en 1805 Hegel escribía sobre esta idea orgánica: "El ser de la oposición estaría representado por sus miembros, pero éstos sólo existen como relaciones entre uno y otro; no son para sí; existen sólo como suprimidos; lo que ellos son para sí, es no ser para sí" [218].

[216] Ibíd., II, p. 550.
[217] *Encyclopédie*, parág. 243.
[218] *Logique d'Iéna*, Lasson, p. 32.

Pensar la contradicción en el interior de la totalidad viviente, infinita, es la fase última de la Lógica, la unión profunda de lo inmediato y la mediación en la Idea, en el conocimiento cabalmente dialéctico, el que funde en un todo el entendimiento intuitivo que Kant atribuía sólo a Dios y el entendimiento discursivo único que él creía accesible al hombre [219].

En el interior de esta totalidad del concepto, de lo universal concreto, la diversidad exterior deviene oposición interior: desde el punto de vista de lo absoluto, que no puede poner lo finito sino oponiéndose a sí mismo, la alteridad (externa) y la contradicción (interna) forman uno. No es más que una sola y misma expresión de lo finito que se suprime a sí mismo para devenir otro y testimoniar, por su propia supresión, por su muerte, la presencia real en él, de lo Infinito: "La oposición no puede reposar en su ser; su esencia es la inquietud absoluta por suprimirse" [220].

El pasaje, que algunos comentaristas han considerado paradójico, entre la idea de otro y la idea de negación, sólo es concebible en lo interior de la unidad orgánica, viviente, de lo absoluto. Es un aspecto de la unidad dialéctica de lo finito y lo infinito.

Una cosa aislada, debido al hecho mismo de su finitud, es incompleta, contradictoria, puesto que no lleva en ella su realidad ni su sentido. Toda realidad contingente no es sino un testimonio, un símbolo de lo absoluto del cual es la negación y del que implica, por ello mismo, la realidad y la presencia. El método dialéctico consiste en adherirse al movimiento de cada cosa finita, la que por su misma condición incompleta nos remite a otra cosa y a su contraria: el todo que ella significa e indica. Todo ser finito "apunta más allá de sí mismo" [221]. La contradicción es el carácter que toma toda relación en una unidad armónica del todo.

Bajo la apariencia mística que él ha dado voluntariamente a su obra y aun a su *Lógica* (por razones que dependen de la naturaleza del problema que se le plantea) [222], Hegel ha descubierto un método cuyo valor y fecundidad queda demostrado por un siglo y medio de ciencia y práctica humana.

La *Lógica* de Hegel expresa la exigencia más elevada de la razón: Torna transparente ante la razón, y aun la identifica con ella, la realidad íntegra de la naturaleza y de la historia. "El concepto es todo y su movimiento es la actividad universal absoluta... La Idea... es no sólo la fuerza única y absoluta de la razón sino también su aspiración más

219 Ver sobre este punto: Hyppolite, *Logique et existence*. Ver también: el canónigo Franz Grégoire, Études hégéliennes, *Étude*, II.

220 *Logique d'Iéna*, Lasson, p. 32.

221 *Encyclopédie*, parág. 205, nota.

222 Ver la primera parte de este trabajo: "El problema de Hegel: c) La trasposición teológica del problema.

alta y única de volver a hallarse y reconocerse en sí misma y por sí misma en todo [223]." Nunca fue el racionalismo más audaz ni avasallador.

Jamás tampoco éste ha concebido a la razón de una manera tan compleja, tan dúctil, tan viviente [224]. He ahí el segundo gran mérito de la *Lógica* de Hegel. Ha hecho penetrar el movimiento y la vida en el concepto que las lógicas y las metafísicas hasta entonces habían debilitado, fosilizado y vaciado de su sustancia al punto de tornarlo inapto para comprender el devenir del mundo, el crecimiento orgánico de los seres vivientes, la dialéctica interna de la historia. En su grandiosa tentativa de reconstruir conceptualmente el mundo en una sola *Lógica*, Hegel ha expresado en el concepto los rasgos fundamentales de la naturaleza y la historia en su desarrollo: el nexo de todo con todo, nexo pleno no de pasividad recíproca sino de acción recíproca, en el cual se realiza la totalidad concreta del universo.

Esta totalidad misma no es una totalización final y muerta: ella se engendra y se desarrolla como un organismo viviente. "El comienzo es, en sí totalidad concreta... el *germen de lo que es viviente* y el *fin subjetivo* se muestran como siendo, en general, comienzos de este género" [225].

La ley de desarrollo de esta totalidad concreta es la contradicción: "El pensamiento de lo contradictorio es el momento esencial del concepto... La negatividad constituye lo que se puede llamar el punto de arranque del movimiento del concepto. Ella es el simple punto de referencia negativo consigo misma, la fuente interna de toda actividad, de todo movimiento espontáneo, viviente y espiritual, el alma dialéctica que extrae toda su verdad de ese punto gracias al cual ella es la única verdad" [226].

El desdoblamiento de lo uno que se opone a sí mismo engendrando su contrario, "ese concepto a la vez sintético y analítico del juicio, en virtud del cual lo general inicial se define como *lo otro de sí mismo*, puede ser llamado dialéctico" [227]. La marcha es analítica en el sentido que no deja intervenir en ningún momento algo *exterior* a ella para progresar; es sintética en cuanto en cada etapa aparece algo *nuevo*: "Mantener lo positivo en *su* negativo, en el contenido de la presuposi-

[223] *Logique*, II, p. 552.

[224] El conjunto de nuestra lectura de la Lógica muestra que no podríamos de ninguna manera suscribir la apreciación de Wahl que dice: "El genio de Hegel consiste en haber llamado razón a algo que no es la razón, que está por encima del principio de contradicción... Este racionalismo es un romanticismo que se ha cubierto con la palabra Razón" (*Commentaires*, ob. cit., p. 85). Tal interpretación surge de una concepción de la razón que todo el desarrollo de las ciencias desde hace un siglo y medio nos obliga a superar.

[225] *Logique*, II, p. 556.

[226] *Logique*, II, p. 563.

[227] Ibíd., II, p. 557.

ción, en el resultado, tal es la tarea más importante del conocimiento racional"[228].

En la perspectiva idealista de Hegel, esta posibilidad, para el sujeto, de poner lo otro distinto de sí mismo en su desarrollo dialéctico, permite concebir el universo como la obra de una subjetividad, concebir lo absoluto no sólo como sustancia sino como sujeto. Ahí comienza el misticismo: la Idea deviene "ciencia del concepto divino"[229]; "el conocimiento divino de la naturaleza"[230].

Sin embargo, ninguna forma de pensamiento excluye tan radicalmente como la dialéctica toda trascendencia divina: todo en ella está mediatizado, ligado por transiciones. Ella implica la inmanencia más completa, un monismo radical. El movimiento que la lleva de lo más abstracto a lo más concreto no podría comportar ruptura ni entre el mundo y Dios ni entre el espíritu y la naturaleza. Ningún dualismo es dialécticamente concebible. Los términos antagónicos no pueden ser pensados sino el uno por el otro: destrucción y creación, muerte y vida, espíritu y naturaleza, hombre y Dios, desdicha y alegría están indisolublemente unidos y constituyen un mundo único.

Por esta causa aun la inversión especulativa e idealista del orden real de la explicación científica en la lógica de Hegel no logra enmascarar la importancia decisiva de esta obra en la historia del pensamiento moderno. Lenin rendía a este libro el homenaje más extraordinario situándolo como el primero de los tres grandes momentos de la génesis del pensamiento científico moderno, que se anticipa en la aplicación del método, a la historia con el marxismo, y a la naturaleza con el transformismo. "La idea del movimiento universal y cambio (1813) es presentida antes de su aplicación a la vida y a la sociedad. Proclamada para la sociedad (1847) antes de ser demostrada en su aplicación al hombre (1859)"[231].

Lenin esboza así la historia científica del siglo XIX:

1813, La *Lógica*, de Hegel.

1847, *El Manifiesto*, de Marx y Engels.

1859, *El origen de las especies*, de Darwin.

Hegel ha formulado, en efecto, este programa gigantesco de presentar el universo entero de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un todo único, completamente penetrado por la razón, y que se desarrolla como un organismo único viviente.

El sistema de Hegel, su filosofía de la naturaleza, como su filosofía de la historia tratará de colocar al hombre en lugar de Dios.

[228] Ibíd., II, p. 561.
[229] *Logique*, II, p. 572.
[230] Ibíd., II, p. 573.
[231] Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 117.

B. DIALÉCTICA Y FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Al término de su exposición de la lógica, en la *Enciclopedia*, Hegel anuncia en una fórmula enigmática el pasaje de la lógica a la naturaleza: "La absoluta libertad de la idea consiste no sólo en pasar *a la vida*, y hacer aparecer a ésta en sí misma como conocimiento finito, sino en *decidirse*, en su verdad absoluta, a dejar salir de sí el momento de su particularidad o de su primera determinación y alteridad, *la Idea inmediata* en tanto que su reflexión, en síntesis, a exteriorizarse *libremente* como naturaleza" [232].

La naturaleza, como lo anunciaba ya la *Fenomenología del espíritu*, no es más que la alienación del espíritu: "El saber no se conoce sólo a sí mismo sino también lo negativo de sí mismo, o su límite. Conocer su límite significa saber sacrificarse. Este sacrificio es la alienación en la cual el espíritu presenta su movimiento de devenir espíritu en la forma del *libre acontecimiento contingente*, que intuye su puro Sí (*Selbst*) como el tiempo fuera de él, y de igual modo su ser como espacio. Este último devenir del espíritu, la *naturaleza*, es su devenir vital inmediato; la naturaleza, el espíritu alienado, en su propio ser determinado, no es más que esta eterna alienación de su propia *sustancia* y el movimiento que restituye el sujeto" [233].

La interpretación de esas fórmulas, en verdad muy oscuras, conduce fácilmente a contrasentidos que pueden falsear el significado del conjunto de la filosofía de Hegel.

El error principal sobre este punto consiste en buscar, entre la lógica y la filosofía de la naturaleza, una teoría filosófica o teológica de la creación. Los que se han comprometido en esta vía han sido siempre engañados; han declarado en primer término que faltaba aquí un eslabón en el sistema hegeliano; después han tratado de reconstituir ese eslabón adjudicando a Hegel tal o cual filosofía o teología de la creación: unos lo han convertido en "emanantista", otros en "creacionista".

Renouvier, por ejemplo [234], considera al hegelianismo como una variante del "emanantismo": de la idea del ser puro, de lo Uno, hará surgir la naturaleza y el espíritu. Claude Tresmontant retoma esta interpretación y coloca a Hegel al término de una corriente de pensamiento panteísta "que va de los Upanishadas a Plotino, de Spinoza a Hegel" [235].

Muy por el contrario, Feuerbach sitúa entre la lógica y la naturaleza

[232] *Encyclopédie*, parág. 244.
[233] *Phénoménologie*, II, p. 311.
[234] Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, IV, p. 18.
[235] C. Tresmontant, *Essai sur la connaisance de Dieu*, ps. 49, 55, 61, 77.

el "fiat" divino de la creación: "El concepto concreto, la idea, es, según Hegel, en primer término sólo abstracto, y no existe sino en el elemento del pensamiento: es el Dios teológico *anterior a la creación del mundo*, pero racionalizado. Sin embargo, la idea se realiza de la misma manera que Dios se expresa, se revela, se hace mundo y realidad: Hegel es la historia de la teología transformada en un proceso lógico" [236].

Las dos interpretaciones, en apariencia opuestas, se fundan sobre un mismo postulado que es contrario al espíritu y a la letra de toda la filosofía hegeliana: Hegel jamás concibe a Dios como una Idea pura existente fuera de la creación y que engendraría el mundo, ya por una "emanación" necesaria, según la imagina el panteísmo al que no ha cesado de combatir con saña [237], o por un decreto arbitrario.

En ambos casos, el del "panteísmo vulgar" y el de la mitología creacionista, se parte, explica Hegel, de la *abstracción* de una "unidad vacía". Empero nada es más opuesto que el pensamiento hegeliano a la idea que lo abstracto puede producir lo concreto. De la *Fenomenología del espíritu* a la *Lógica*, de la *Filosofía de la naturaleza* a la *Filosofía del espíritu*, Hegel no cesa de enseñar esta tesis dominante de todo su sistema según la cual lo abstracto no tiene ninguna existencia fuera de lo concreto, lo ideal fuera de lo real, la esencia fuera de la apariencia, el espíritu fuera de la naturaleza, Dios fuera del espíritu [238].

No existen, pues, entre estos diversos términos relaciones de "creación" o "emanación": tomados separadamente son abstracciones sin realidad y ninguno tiene realidad y sentido sino en su relación con todos los otros, como un momento del todo. No hay ningún movimiento del pensamiento o del ser que no sea dirigido por esta presencia inmanente de la totalidad en cada momento parcial. Esta totalidad sola hace la vida del ser y cada momento separado no es sino una abstracción muerta.

Tal es la intuición fundamental de Hegel y basta perderla de vista para no entender nada en los diversos momentos del sistema.

En el interior de esta totalidad se articulan los diversos momentos del "silogismo que tiene la *Lógica* por fundamento como punto de

[236] Feuerbach, "La philosophie de l'avenir", en *Manifestes phil.*, ps. 175-176.

[237] Ver, por ejemplo, en la *Enciclopedia*, parág. 573, nota, particularmente p. 311: "La ilusión de la unidad vacía sólo hace posible y produce la falsa representación de un panteísmo".

[238] Es lo que Lenin ha subrayado enérgicamente, a propósito de las últimas páginas de la Lógica en la que Hegel escribe (p. 512): "Al ponerse como unidad absoluta del concepto puro y de su realidad, reuniéndolos así en la inmediatez del Ser, la Idea es, en esta forma en tanto que totalidad, la Naturaleza". Lenin advierte: "Esta frase... es por cierto notable. Pasaje de la Idea lógica a la Naturaleza. El materialismo está aquí próximo. Engels tenía razón: el sistema de Hegel es un materialismo al revés" (Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 191).

partida y la *naturaleza* como medio que incluye con ella el espíritu. La lógica deviene naturaleza, y la naturaleza espíritu"[239].

En esta perspectiva, el objeto de la filosofía de la naturaleza, en Hegel, aparece claramente: se trata de descubrir en los diversos aspectos y los diversos momentos de la naturaleza las etapas del ascenso hacia el espíritu que es la naturaleza que toma conciencia de sí misma, de su movimiento, de su significación.

Contra las críticas demasiado fáciles dirigidas al empeño hegeliano es indispensable antes subrayar sus méritos.

Por extraño y a veces monstruoso que parezca el proyecto hegeliano de igualar el pensamiento con la totalidad de lo real, de construir el mundo con conceptos, él se halla inspirado por una ambición que no es otra que la de la ciencia y sostenido por una certeza fundamental: nada es impenetrable a la razón. Uno de los comentaristas más atentos de la Lógica de Hegel, Mac Taggart, escribe justamente: "Para Hegel la razón... no halla nada que le sea ajeno donde quiera que ella dirija sus pasos"[240].

Este racionalismo profundo de Hegel es el mejor antídoto contra el positivismo. Combate el positivismo en todos sus aspectos. Contra las tendencias agnósticas del positivismo, contra su pretensión de limitar el conocimiento al registro de los hechos y sus relaciones matemáticas, Hegel muestra la posibilidad de un conocimiento de la *necesidad*, y de la necesidad *interna* de las cosas. Afirmar que no se puede conocer la verdad es "la blasfemia más abominable... La desespezanza moderna en lo que concierne a la posibilidad de conocer la verdad es extraña a toda filosofía como a toda religiosidad verdadera"[241].

Contra el rechazo positivista de desarrollar el esfuerzo de síntesis científico hasta el nivel de la filosofía, Hegel ha mostrado la unidad de la naturaleza y del movimiento que reside en ella. "En el sistema de Hegel por primera vez —y este es su gran mérito— el mundo íntegro de la naturaleza, de la historia y del espíritu ha sido asumido como un proceso, es decir, como comprometido en un movimiento, un cambio, una transformación y una evolución constante, y donde se trataba de demostrar el encadenamiento interno de ese movimiento y de esta evolución... Que Hegel no haya resuelto este problema, importa poco aquí. Su mérito, que hizo época, es haberlo planteado..."[242].

Hegel quiso dar una forma dialéctica a su filosofía de la naturaleza. En lugar de aceptar como datos irreductibles e insuperables los puntos de partida de cada ciencia particular él intentó presentar el conjunto de las ciencias como un todo sistemático y establecer la necesidad del

239 *Encyclopédie*, parág. 575.
240 Mac Taggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, p. 30.
241 Citado por E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 353, n. 3.
242 Engels, *Anti-Dühring*, p. 55.

tránsito de una a otra superando la aparente contingencia de los dominios naturales. "Es indispensable considerar a la naturaleza como un *sistema de grados* en el que uno deriva necesariamente del otro" [243]. "La naturaleza es en sí un todo viviente" [244].

A partir de los conocimientos científicos de su tiempo, Hegel pretende sobrepasar el parcelamiento de las ciencias positivas, no aceptar más que un solo devenir y descubrir la jerarquía necesaria de las formas del ser. Su idealismo lo conduce además a una inversión sistemática del orden genético: en lugar de establecer que no hay pensamiento sin organismo animal, que la vida animal exige el reino vegetal, que lo orgánico presupone lo inorgánico como su condición necesaria, Hegel se esfuerza, por el contrario, en probar que cada forma de existencia sólo halla su razón de ser en la forma superior que la impulsa de alguna manera a transformarse y completarse. En esta perspectiva finalista, el espíritu es a la vez el fin último y el comienzo primero.

A pesar de esta inversión que lleva a Hegel a construir artificialmente los principales tránsitos dialécticos, esta tentativa de síntesis enciclopédica de la ciencia de la naturaleza expresaba una justa ambición. Engels estima altamente esta "clasificación de las ciencias, en la cual cada una analiza una forma singular del movimiento o una serie de formas de movimiento conexas y que al pasar de una a otra (esta clasificación de las ciencias) es por tanto, clasificación de esas mismas formas del movimiento, disposición según la sucesión que les es inherente, y en ello reside su importancia... La división (primitiva) de Hegel en mecanismo, quimismo, organismo, era completa para la época... porque el organismo es seguramente la unidad superior que encierra en un todo la mecánica, la física y la química" [245].

Esta clasificación de las ciencias, fundada sobre el estudio de los niveles de complejidad del movimiento en los diversos reinos de la naturaleza, constituía un gran progreso respecto de las concepciones mecanicistas que dominaban entonces y que tendían a reducir todas las formas del movimiento a las formas elementales del choque y desplazamiento en el espacio. Esta "reducción" vuelve ininteligible el devenir, y esta "explicación" que consiste exclusivamente en llevar lo múltiple a lo idéntico no es ya una explicación. Hegel estableció la insuficiencia del mecanicismo: "Un principio abstracto tiene en realidad la esfera conveniente. Así el principio del mecanicismo vale para la naturaleza inorgánica, para la existencia abstracta (lo viviente es lo concreto, lo inorgánico lo abstracto), pero ese principio no se aplica en una esfera superior" [246].

Emile Meyerson advierte a este propósito: "Las opiniones de Hegel

[243] *Encyclopédie*, parág. 249.
[244] Ibíd., parág. 251.
[245] Engels, *Dialectique de la nature*, ps. 254-255.
[246] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Gibelin, p. 124.

sobre la naturaleza íntima de la explicación mecanicista son tan justas como profundas"[247].

Estos grandes méritos de la tentativa hegeliana no deben ocultarnos su fracaso.

Las razones de este fracaso son múltiples: se trata en primer término de razones históricas que surgen de las condiciones de la época en que Hegel emprendió esta tarea, pero también y sobre todo de las razones de principio derivadas de la orientación idealista del pensamiento hegeliano y de su método especulativo.

Las razones históricas de este fracaso no dependen sólo de las limitaciones de los conocimientos personales de Hegel, que era ciertamente "la cabeza más enciclopédica de su tiempo", como lo subraya Engels[248]. Hegel, en efecto, no despreciaba de ningún modo la experiencia ni los resultados adquiridos por las ciencias particulares. Desde la introducción de su *Enciclopedia* exigía que la filosofía "concordara con la realidad y la experiencia. Esta concordancia puede asimismo ser considerada como un criterio exterior de la verdad de una filosofía"[249].

A partir de la primera página de su *Filosofía de la naturaleza* repetirá: "No sólo es necesario que la filosofía concuerde con la experiencia de la naturaleza, sino que el origen y la formación de la ciencia filosófica tienen por presunción y condición la física empírica"[250].

El juicio que debemos formular sobre la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel tiene que ser iluminado por la historia de las ciencias. Un modelo de este juicio nos es brindado por Marx, en una carta a Engels del 14 de julio de 1858. "Envíame, pues, la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel que me has prometido. En este momento me ocupo un tanto de fisiología y agregaré a ello algo de anatomía comparada. Son ciencias extremadamente especulativas, pero que sólo acaban de descubrirse; quisiera saber si el viejo filósofo tuvo alguna sospecha de esto.

[247] E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 383. El análisis de "la tentativa de Hegel" por Meyerson es muy sugestivo y hace a menudo justicia a Hegel, pero está viciado por el postulado parmenídeo de Meyerson, según el cual explicar es reducir lo múltiple a lo idéntico. La "tentativa de Hegel" tiene, en efecto, por objeto superar ese punto de vista estrictamente analítico de la razón abstracta, del entendimiento. Pero, Meyerson al definir lo racional como pura identidad, llama "irracional" a todo lo que no es reducción a la identidad. Según él, "el elemento de contradicción cuya presencia Hegel establece en cada aplicación del principio de identidad... no es... sino una primera manifestación de lo irracional" (p. 367). La actitud de Meyerson se asemeja mucho a la de los matemáticos de la antigüedad que después de haber definido el *número* como una suma de unidades discretas, llamaban inexorablemente "números irracionales" a todos aquellos que no entraban en este lecho de Procusto. Meyerson no duda tampoco, al adherirse a Parménides y a la "razón eterna", en proclamar que "todo devenir es irracional" (p. 395).

[248] Engels, *Anti-Dühring*, p. 55.

[249] *Encyclopédie*, parág. 6.

[250] Ibid., parág. 246, nota.

Un punto es cierto: si él tuviera que escribir hoy una Filosofía de la naturaleza los datos le llegarían de todas partes. No es posible, por lo demás, formarse una idea del progreso realizado en los treinta últimos años en las ciencias naturales. Lo que ha sido decisivo para la fisiología resulta en primera línea el desarrollo enorme de la química orgánica, y luego el microscopio cuyo verdadero empleo sólo se conoce desde hace veinte años. El microscopio, más todavía que la química, ha conducido a resultados importantes. El hecho esencial que revolucionó toda la fisiología e hizo posible la fisiología comparada, fue el descubrimiento de las células: las de las plantas, por Schleiden; de los animales, por Schwann (hacia 1836). Todo es célula. La célula es el ser en sí de Hegel; en su evolución ella recorre exactamente el proceso hegeliano, para llegar por fin a la idea en la forma de organismo perfecto.

"Otro resultado que habría alegrado al viejo Hegel es, en física, la correlación de fuerzas o la ley que, en condiciones dadas, el movimiento mecánico, es decir, la fuerza mecánica (por ejemplo, el frotamiento), se transforma en calor, el calor en luz, la luz en afinidad química, la afinidad química (en la pila voltaica) en electricidad y ésta en magnetismo. Estas transformaciones pueden también operarse en sentido inverso... La afirmación hegeliana del salto cualitativo en la serie cuantitativa está igualmente muy bien indicada aquí"[251].

Pero la condición principal del fracaso de la tentativa hegeliana de síntesis no es la limitación del saber en una época determinada, sino mucho más profundamente, el presupuesto idealista de Hegel y el método especulativo que surge de él.

"Hegel era idealista, lo que quiere decir que en lugar de considerar las ideas de su espíritu como los reflejos más o menos abstractos de las cosas y los procesos reales, él consideraba, a la inversa, los objetos y sus desarrollos como simples copias realizadas de la "Idea" existente en no se sabe dónde desde antes que existiera el mundo. Debido a este hecho todo era puesto sobre la cabeza y el encadenamiento real del mundo enteramente al revés. Y aunque Hegel logró aprehender muchas relaciones particulares con exactitud y genio, las razones indicadas hacían inevitable que en el detalle recurriera a menudo al remiendo, al artificio, a la construcción, en síntesis, a la perversión de lo verdadero. El sistema de Hegel como tal ha sido un colosal fracaso, si bien el último de su género. En efecto, ¿no se resentiría siempre de una contradicción interna incurable? Por una parte su postulado esencial era la concepción histórica según la cual la historia de la humanidad es un proceso evolutivo que, por naturaleza, no puede hallar su conclusión intelectual en el descubrimiento de una pretendida ver-

[251] K. Marx, *Oeuvres complètes*, Ed. Costes, *Correspondance Marx-Engels*, t. V, ps. 243 a 245.

dad absoluta; pero, por otra, pretende ser precisamente la suma de esta verdad absoluta. Un sistema de conocimiento de la naturaleza y de la historia que lo abarca todo y se detiene de una vez para siempre está en contradicción con las leyes fundamentales del pensamiento dialéctico; lo que sin embargo no excluye de ningún modo sino que implica, por el contrario, que el conocimiento sistemático del conjunto del mundo exterior pueda marchar a paso de gigante de generación en generación" [252].

El uso especulativo de la dialéctica en Hegel ha comprometido y desacreditado el método dialéctico mismo.

El idealismo hegeliano, el dogmatismo de su sistema, la construcción especulativa y los encadenamientos artificiales, la inversión del orden real en el estudio genético del mundo, en una palabra, la perversión mística del método dialéctico, no podrían hacer olvidar que "si bien, debido a su equívoco, Hegel desfigura la dialéctica mediante el misticismo, no es menos cierto que fue el primero en exponer el movimiento de conjunto. En él, la dialéctica marcha sobre la cabeza; basta colocarla sobre sus pies para descubrirle una fisonomía por completo racional" [253].

¿Cuál es, pues, el punto de partida de esta perversión de la dialéctica de Hegel?

Hemos mostrado en el comienzo de este capítulo que Feuerbach se engañaba cuando atribuía a Hegel una teoría creacionista: era abstraer la dialéctica, separar la idea, considerada como abstracción, de una naturaleza que se engendrá a partir de esta abstracción; traducir en términos fantásticos, mitológicos lo que es unidad dialéctica. La crítica de Feuerbach a Hegel está siempre impregnada de error por esta incomprensión de la dialéctica.

Por el contrario, la crítica de Feuerbach es perfectamente justa cuando denuncia el subterfugio por el cual Hegel escamotea la oposición fundamental del idealismo y del materialismo: "Lo absoluto es espíritu *y* naturaleza. Espíritu y naturaleza no son sino predicados, determinaciones, formas de un solo y mismo sujeto, lo absoluto. ¿Pero qué es entonces lo absoluto? Nada más que la [conjunción] *y*: la unidad del espíritu y la naturaleza. Pero, ¿qué se adelanta con esto? ¿No teníamos ya esta unidad en el concepto de la naturaleza misma? La *Filosofía de la naturaleza* es la ciencia no de un objeto opuesto al yo sino de un objeto que es él mismo sujeto-objeto, dicho de otro modo, la *Filosofía de la naturaleza* es al mismo tiempo Idealismo" [254].

En esta perspectiva Hegel considera que todo materialismo es necesariamente "metafísico", no dialéctico, porque la naturaleza no pue-

[252] Engels, *Anti-Dühring*, p. 56.
[253] K. Marx, *Le Capital*, t. I, p. 29.
[254] Feuerbach, "Critique de la philosophie de Hegel", en *Manifestes philosophiques*, p. 43.

de ser concebida absolutamente sola, en su independencia: ella no tiene sentido ni realidad sino en función de la idea total, que es a la vez naturaleza y espíritu. La naturaleza es independiente de cada espíritu en particular (es lo que opone este idealismo objetivo a todas las variantes del idealismo subjetivo que parte del Yo), pero es un momento del Todo, de la Idea: "La materia no es un opuesto que precedería de manera incomprensible al yo y al espíritu: es *autoalienación* del espíritu. De este modo se concede espíritu y entendimiento a la materia misma; se la integra en el ser absoluto, como un momento de su vida, de su formación y de su desarrollo. Pero al mismo tiempo, se la pone sin embargo como un ser *nulo* y *sin verdad*, puesto que el único ser que se considera como el ser en su plenitud"[255] es el ser total.

Tal concepción no está exenta de ambigüedad, y Feuerbach entrevé el pasaje, que Lenin subrayará con energía, del idealismo objetivo al materialismo: "Se pone, pues, la materia en Dios, dicho de otro modo, se la pone como Dios; pero poner la materia como Dios equivale a decir: Dios no existe; equivale, pues, a suprimir la teología y a reconocer la verdad del materialismo. Y sin embargo, se continúa suponiendo a la vez la verdad del ser de la teología; el ateísmo, negación de la teología, se ve entonces negado de nuevo, o aún la teología de nuevo restaurada por la filosofía"[256].

¿Qué es, en último análisis, lo que empuja a Hegel a inclinarse del lado del idealismo y de la teología? Su pretensión de colocarse al fin de los tiempos, de considerar que la especulación puede construir y deducir dialécticamente la totalidad de lo real porque esta totalidad está concluida.

Al estudiar la génesis del problema de Hegel hemos visto cómo éste había sido llevado a dar una justificación retrospectiva de la Revolución Francesa: el método dialéctico aplicado exclusivamente al pasado le permitía ver en el orden social surgido de la Revolución Francesa y del Imperio napoleónico el producto y el resultado de toda la historia anterior de la humanidad, el fruto de la integración de todos los momentos de la génesis del hombre total. Pero, al mismo tiempo, Hegel estimaba que el fin de la historia ya estaba alcanzado, que lo real había conquistado su plena racionalidad y coincidía con su concepto. Como el *Fausto* de Goethe, ya después de la batalla de Jena, y más aún durante el reinado de Federico Guillermo III, cuando el dominio de la burguesía parece seguro del porvenir, Hegel quiere detener el instante, detener la historia.

Llegado a esta altura es posible no sólo efectuar el balance del pasado hallando en el presente la realización de todas sus promesas,

[255] Feuerbach, *La philosophie de l'avenir*, ob. cit., p. 157.
[256] Ibíd., p. 158.

sino deducir todo el desarrollo de la historia, en su necesidad, como un despliegue dialéctico de lo divino en el mundo y en su historia.

La filosofía de la naturaleza no es más que una extrapolación de esta manera de razonar. Así como la historia universal y la forma del Estado que es su coronamiento, es sólo el desarrollo del concepto de la Libertad, la filosofía de la naturaleza, liberada de la contingencia histórica, es también un desarrollo de la libertad y del pensamiento: "La aprehensión de este contenido, al cual el pensamiento quita el carácter inmediato y dado... otorga a (la naturaleza) la forma más esencial de la *libertad* (de lo *a priori*), del pensamiento y la *demostración de la necesidad* que ella antepone a la confirmación del hecho empírico aprehendido, a fin de que ese hecho devenga la representación y la reproducción de la actividad primitiva y perfectamente autónoma del pensamiento" [257].

Lo propio del pensamiento idealista es comenzar por el fin como si el problema estuviera ya resuelto, como si el pensamiento hubiera ya penetrado la totalidad de la naturaleza, y fuera coextensivo a lo real.

Lo característico del método especulativo es considerar dogmáticamente que existe un término definitivo en la investigación y que este término es alcanzado: no resta entonces sino retornar hacia el pasado y hacia lo aparentemente dado para deducirlos y construirlos.

El desarrollo real de las ciencias permite destruir esas dos ilusiones, y reemplazar por el pensamiento militante del materialismo dialéctico la especulación dialéctica del triunfo demasiado fácil. La filosofía de la naturaleza no se ha equivocado al intentar ofrecer un cuadro de conjunto sino al pretender dar un cuadro acabado, definitivo. "Ella sólo podía hacerlo si reemplazaba las conexiones reales aún desconocidas por conexiones imaginarias, fantásticas; si completaba los hechos ausentes por ideas, y si no colmaba más que por la imaginación las lagunas existentes en la realidad. Al proceder así ella ha tenido muchas ideas geniales, ha presentido diversos descubrimientos posteriores, pero igualmente, como no podía ser de otra manera, ha producido no pocos dislates. Hoy, cuando es suficiente interpretar los resultados del estudio de la naturaleza dialécticamente, es decir, en el sentido del encadenamiento que le es propio, para llegar a un "sistema de la naturaleza que satisface a nuestra época, donde el carácter dialéctico de este encadenamiento se impone, quiérase o no, aun a los cerebros de los sabios formados en la escuela metafísica, la filosofía de la naturaleza se halla definitivamente descartada. Toda tentativa para resucitarla no sería sólo superflua; sería una regresión" [258].

Al situar esta filosofía de la naturaleza, idealista y especulativa, con referencia a la dialéctica, Engels reconocía a la vez sus méritos y

[257] *Encyclopédie*, parág. 12.
[258] Engels, *Ludwig Feuerbach*, p. 47.

su fundamental debilidad: "Las filosofías de la naturaleza son frente a la ciencia de la naturaleza conscientemente dialéctica lo que los utopistas son ante el comunismo moderno" [259].

Sería tedioso reproducir aquí el movimiento general de la filosofía de la naturaleza de Hegel, que es la parte más envejecida y caduca de su sistema, aquella en que la voluntad especulativa conduce a lo arbitrario y a las peores aberraciones, en contradicción abierta no sólo con la ciencia ulterior sino a menudo también con la ciencia de la época.

Nos contentaremos con subrayar algunos aspectos vivientes de esta construcción quimérica en que lo mejor y lo peor se mezclan constantemente.

Por ejemplo, al lado de la inverosímil "deducción" de las tres dimensiones del espacio "fundada" (¿?, ¡!) sobre los tres momentos del desarrollo de todo pensamiento, Hegel formula una justa crítica de las concepciones de Newton y Kant quienes separaban el espacio y el tiempo del ser y de la materia para convertirlos en recipientes vacíos o en formas subjetivas *a priori* de nuestra sensibilidad. Todo el desarrollo ulterior de la ciencia y notoriamente la teoría de la relatividad de Einstein han confirmado la exactitud de esta crítica.

Su teoría del movimiento y su superación de las antinomias de Zenón han sido ya examinadas a propósito de la *Lógica*. La filosofía de la naturaleza desarrolla los mismos temas [260].

Hegel afirma con energía la unidad indisoluble de la materia y del movimiento.

Subraya el nexo de las diversas formas del movimiento: "En otro tiempo se consideraba el magnetismo, la electricidad y el quimismo, cada uno tomado aparte, como fuerzas independientes, sin vínculo entre ellas" [261]. Evidencia el pasaje dialéctico de una a otra.

Lo mismo acontece con la crítica hegeliana de la noción de "fuerza" en física y del desarrollo que él aporta a la teoría kantiana de la atracción y la repulsión en la mecánica celeste.

En sus observaciones sobre la electricidad, Hegel anticipa una de las ideas fundamentales de Faraday quien, después de la muerte de Hegel, realizará, en 1838, la demostración según la cual la electricidad no es una especie particular de materia sino un estado de ésta, una forma de su movimiento.

La química es una de las ciencias que ha verificado con mayor resonancia la "ley de Hegel", que dice que una modificación cuantitativa en la composición de un cuerpo produce cambios cualitativos.

El mundo orgánico proporciona ejemplos de sistemas verdaderos de los que no se encuentran en los otros reinos de la naturaleza más

[259] *Anti-Dühring*, Prefacio, p. 41, nota 1.
[260] *Encyclopédie*, parág. 298, nota.
[261] Ibíd., parág. 313, nota.

que esbozos rudimentarios: "El sistema solar es, en efecto, un sistema, una totalidad esencialmente coherente en sí" [262]; pero en el sistema solar los elementos componentes permanecen idénticos, cuando se los examina dentro del sistema o fuera de él, en tanto que en un organismo vivo la totalización y la individualización son mucho más claros; el animal no se compone de "partes" que podrían subsistir independientemente del todo sino de órganos o miembros que sólo tienen realidad y vida en el interior del todo. Una mano separada del cuerpo no es una mano; es un trozo de carne que, por lo demás, no tarda en corromperse y desaparecer [263].

La concepción hegeliana de la vida excluye todo dualismo "del alma y del cuerpo", y toda finalidad externa: la acción recíproca de los diversos momentos del todo constituye el fin interno del desarrollo del individuo viviente.

Al lado de estas brillantes intuiciones Hegel no duda en repudiar radicalmente el transformismo: "El espíritu que observa y piensa debe desembarazarse de ideas tan nebulosas, en el fondo de origen sensible, como acontece particularmente con la teoría que hace *surgir* las plantas y los animales y luego las organizaciones animales superiores de las inferiores" [264].

Este rechazo de la evolución es tanto más sorprendente puesto que Hegel disponía ya de los trabajos de Diderot, Goethe, y sobre todo de Lamarck, y él mismo había esbozado de antemano las grandes leyes del devenir, del progreso por saltos, de la negación de la negación. Hegel no se interesa en el desarrollo temporal de las cosas sino sólo en la jerarquía y en el encadenamiento lógico de los conceptos. La vida de los individuos y de las especies animales depende para él de un conocimiento inferior, puramente empírico.

Sin embargo, Hegel reconoce la jerarquía de las estructuras del cristal a la planta y de la planta al organismo animal; admite el tránsito por "generación espontánea" (*generatio aequivoca*) de las "posibilidades de vida" de tierras y sobre todo mares para los animales más simples [265]; estima, en fin, que la vida animal constituye la primera etapa de la realización de la idea. Pero reserva al espíritu exclusivamente el privilegio de tener una historia real, en tanto que en la naturaleza cada individuo viviente recorre el ciclo cerrado del nacimiento, crecimiento, involución y muerte sin que la especie franquee jamás sus propios límites. "La naturaleza es como es; sus cambios no son, en consecuencia, más que repeticiones y su movimiento es circular [266]."

La muerte del individuo es necesaria para la afirmación de la ge-

[262] *Encyclopédie*, parág. 279, nota.
[263] Ver *Esthétique*, I, p. 154.
[264] *Encyclopédie*, parág. 249, nota.
[265] *Encyclopédie*, parág. 341.
[266] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tr. Gibelin, p. 41.

neralidad de la especie: "El carácter general interior se mantiene, pues, en frente de la individualidad natural del ser viviente, la potencia negativa que le hace violencia y lo destruye porque el ser determinado como tal no posee en sí este carácter general y no constituye entonces su realidad correspondiente" [207].

Así el pasaje de la naturaleza al espíritu, de la vida simplemente orgánica a la conciencia, en razón misma de la concepción idealista y del método especulativo de Hegel, no es estudiado científicamente como una génesis, a partir de la evolución de las especies y del papel particular del trabajo, de la sociedad y del lenguaje en la formación de la conciencia del hombre. A este estudio concreto Hegel lo reemplaza por una inversión abstracta, insólita, de la cual, no obstante, los análisis de la *Fenomenología del espíritu* le permitían desentenderse. El contraste entre la riqueza de recursos del método dialéctico y las exigencias abstractas del sistema idealista no se han presentado jamás con mayor contraste.

[207] *Encyclopédie*, parág. 374.

Capítulo tercero

LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU Y "EL HOMBRE TOTAL"

Para Hegel la naturaleza no se desarrolla en el tiempo: "La naturaleza es como es; sus cambios no son, en consecuencia, más que repeticiones y su movimiento es circular" [1].

El espíritu puede definirse, por oposición, como lo que tiene historia: "La historia universal es... la exteriorización del espíritu en el *tiempo*, como la Idea, en tanto que naturaleza, se exterioriza en el espacio" [2].

El espíritu es esencialmente el acto de crearse a sí mismo y de manifestarse; "su ser es su acto" [3].

De allí surge, en Hegel, una concepción original de la historia como resultado de la acción y del trabajo. La influencia ejercida por Carlos Marx sobre la concepción y los métodos de la historia desde hace un siglo es tan profunda, a veces aun sin advertirlo los historiadores mismos que han asimilado y continúan haciéndolo por fragmentos lo que Marx ha elaborado en un conjunto armonioso, que la filosofía de la historia de Hegel nos parece hoy envejecida. Lenin ha explicado muy bien esta ilusión óptica: "La *Filosofía de la historia* aporta muy, muy poco y es comprensible, porque precisamente en este dominio Marx y Engels han realizado los progresos más importantes" [4].

Mas él subrayaba al mismo tiempo que "la introducción contiene excelentes cosas en la forma de plantear el problema" [5]. Si Hegel aporta poco, en efecto, respecto de la concepción de la historia, para quien ha asimilado el marxismo, aporta mucho por referencia a toda otra concepción de la historia.

En primer término la idea dominante según la cual la historia es el resultado del trabajo de los hombres, de hombres que se crean a sí mismos mediante su trabajo. La historia no es la obra de algunos indi-

1 *Histoire de la philosophie* (tr. Gibelin), p. 41.
2 *Philosophie de l'histoire*, p. 71.
3 *Histoire de la Philosophie*, p. 41.
4 Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 260.
5 Id., ibíd.

viduos, héroes, grandes hombres o genios solitarios, sino del trabajo de los pueblos. "Los pueblos son lo que son sus acciones... En este sentido, la condición del individuo es apropiarse este ser sustancial, convertirlo en su pensamiento y su aptitud a fin de que devenga algo. Porque él encuentra el ser del pueblo como un mundo ya terminado y sólido al cual debe incorporarse" [6].

Hegel vuelve constantemente a esta idea de la lenta creación del hombre por la labor acumulada de los pueblos. Contra todo individualismo vanidoso recuerda Hegel de modo incansable que todas las manifestaciones del espíritu, aun las más elevadas, la misma Razón, no son más que la floración actual de una obra muchas veces milenaria: "El tesoro de razón consciente de sí misma que nos pertenece, que corresponde a la época contemporánea, no se ha producido de manera inmediata, no ha surgido del suelo del tiempo presente, sino que para éste es en esencia un legado, más precisamente el *resultado* del trabajo, y a decir verdad, del trabajo de todas las generaciones anteriores del género humano" [7].

De la estética a la historia de la filosofía Hegel se muestra siempre muy atento a esta raíz de todas las creaciones del espíritu en un pueblo, en cierto grado de civilización; este principio metodológico conserva hoy toda su actualidad, aun cuando tal o cual historiador del arte o de la filosofía presente una obra fuera de su condicionamiento histórico y social como producto de un "espíritu" intemporal, lo que no es sólo un método (o más bien la ausencia de él) premarxista sino aún prehegeliano.

El método hegeliano, en la historia de la filosofía, permite descartar a la vez las concepciones mecanicistas que reducen cada sistema a una resultante de condiciones en las cuales ha nacido, y las concepciones antihistóricas que hacen del filósofo una especie de dios o genio arbitrario que crea *ex nihilo* su sistema.

Hegel ha observado que ese trabajo de los pueblos era un trabajo "alienado": cada individuo cree proseguir sus propios fines, y la resultante última del conjunto de esas acciones es una obra que ningún individuo había querido ni previsto.

"De las acciones de los hombres en general resulta, en la historia del universo, otra cosa que la que ellos proyectan y alcanzan, que lo que saben y quieren inmediatamente; logran sus intereses, pero con ello se produce algo que está oculto en el interior de este proceso, del cual no se tiene conciencia y que no figuraba en sus designios... El simple instinto de la vida común alberga ya como fin consciente la conservación de la existencia y de la propiedad y con la realización de esa vida común se amplía dicho fin" [8]. Ciertamente Hegel no ha

[6] *Philosophie de l'histoire*, p. 73.
[7] *Histoire de la philosophie*, p. 20 (ver también p. 29).
[8] *Philosophie de l'histoire*, ps. 36 y 34.

revelado, como lo hará Marx, el origen de esta alienación: no ha advertido que ella surgía del hecho que, en un régimen fundado sobre la propiedad privada de los medios de producción, el individuo no participa en el trabajo social sino a través del mercado en el cual se intercambian los productos del trabajo alienado de cada uno. Sin embargo, él comprobó el aspecto fundamental: en todo régimen donde domina esta propiedad privada (Hegel estima que este reino ha devenido universal desde el Imperio Romano hasta nuestros días) todas las esferas de la vida social (el derecho, el Estado, la religión, etc.) aparecen ante el individuo como realidades o fuerzas exteriores, extrañas, alienadas.

El análisis económico de Hegel era demasiado simple aún para poder rastrear todas las mediaciones que permiten pasar de los fines individuales al resultado social alienado, pero ha entrevisto ese tránsito aunque le haya dado un nombre mistificador: la "astucia de la razón" [9], que corresponde, por lo demás, a la interpretación que daba de este fenómeno desde el punto de vista de su idealismo objetivo: "El demiurgo interior de la historia universal, la Idea eterna y absoluta que se realiza en la humanidad" [10], se sirve, si bien ellos lo ignoran (esto es lo que constituye la "astucia"), de los individuos y los pueblos para alcanzar sus fines.

El problema del papel de los individuos, de los "grandes hombres" en el curso de la historia es notablemente planteado por Hegel: no son ellos los que "hacen" la historia o quienes tienen el poder de cambiar su rumbo en forma arbitraria; ellos sólo son "grandes" en la medida en que responden a las necesidades de su tiempo, en que se identifican con la exigencia histórica. "Los individuos son grandes y eminentes cuando su individualidad se muestra a la altura del fin general, implicado en el concepto interno de la situación existente; se revelan como malos y peligrosos cuando en lugar de combatir para realizar las aspiraciones y satisfacer las necesidades de su tiempo se separan de ellas para hacer resaltar sólo su individualidad" [11].

Aun cuando su obra se halle en oposición con las instituciones y las opiniones de su época, expresan una profunda necesidad histórica: la de la superación revolucionaria de un orden que ha caducado. Hegel dice a propósito de Sócrates: "Tal es en general la condición de los héroes en la historia universal: por su intermedio se realiza la ascensión del mundo nuevo. Porque contradice el principio establecido, el nuevo principio parece destructor. Por la misma razón parece también que los héroes violentan las leyes; e individualmente están condenados a perecer, pero su principio prosigue su acción, aunque bajo otra forma, y socava lo que es reconocido" [12].

[9] *Encyclopédie*, parág. 209.
[10] *Esthétique*, t. III, II parte, p. 117.
[11] *Esthétique*, t. III, II parte, p. 117.
[12] *Histoire de la philosophie*, II, cap. II, B: "Sócrates".

El problema está bien planteado, pero la solución resulta aún la del idealismo objetivo, que da como explicación lo que hay que explicar precisamente: el sentido de la historia está hipostasiado como "Idea absoluta", y el gran hombre es, también, el "representante del grado actual de desarrollo del espíritu del mundo"[13].

Esta es una manera de expresar la idea profunda según la cual el hombre, por grande que sea, descubre su vocación personal y sus fines en las exigencias propias de su pueblo y de su tiempo y que estas exigencias pueden comportar la lucha contra el orden establecido, la superación de sus contradicciones internas y la instauración de un nuevo orden, que no es el resultado de una creación arbitraria o utópica del espíritu, sino la expresión de un salto *necesario*, exigido por las contradicciones objetivas en tal o cual momento de la historia.

* * *

Esta idea de la contradicción, de la lucha inherente al desarrollo, es el segundo gran tema de la filosofía de la historia de Hegel: a diferencia de sus predecesores, y particularmente de los enciclopedistas franceses del siglo XVIII que concebían a menudo el progreso como una evolución lineal, Hegel considera el progreso de manera dialéctica, con sus contradicciones, crisis, luchas y revoluciones.

Ya en su *Lógica* Hegel había subrayado la absurdidad, el carácter tautológico, de una pretendida explicación puramente cuantitativa y mecánica del cambio; sería imposible dar cuenta de la aparición de lo nuevo convirtiendo toda la riqueza del devenir en un mosaico de elementos idénticos y procediendo a una simple acumulación de tales elementos[14]. Hegel ha mostrado que la continuidad del cambio conducía necesariamente a saltos cualitativos, que la contradicción era el alma del movimiento; esta demostración la realiza en su ***Filosofía de la historia.***

Por ejemplo, "la Reforma ha surgido de la corrupción de la Iglesia. La corrupción de la Iglesia nada tiene de contingente; ella no es sólo *abuso* de la violencia y de la autoridad"[15]. Si no se ve en ello más que un *abuso* accidental, dice Hegel, se trata de salvar el fondo de las cosas: bastará suprimir el abuso y se conservará en lo esencial el viejo régimen. Sin embargo, no se salva un orden corrompido y a quien

[13] *Philosophie du droit*, parág. 347. Ver también *Philosophie de l'histoire*, ps. 38-39.

[14] Ver en particular *Logique*, I, p. 379, y sobre todo p. 422: "Invocar la progresividad del cambio para explicar la aparición o la desaparición es emplear una tautología... es suponer que lo que aparece o desaparece no corresponde a nada nuevo o inesperado, y es reducir la variación a un simple cambio de diferencia exterior, y esto da a la explicación su carácter puramente tautológico".

[15] *Philosophie de l'histoire*, p. 374.

engendra *necesariamente* la corrupción corrigiendo algunos abusos. Es indispensable operar una transformación radical y no algunas reformas exteriores.

La dialéctica tiene aquí un significado profundamente revolucionario. Y es notable que Hegel, aun cuando se convertirá en conservador y buen servidor del orden prusiano *, sostendrá hasta el fin la legitimidad histórica de la Revolución Francesa [16]. En el tribunal de la dialéctica todo, por durable que pueda parecer, está condenado a desaparecer [17].

La negación y el mal son momentos necesarios del progreso. Hegel distingue la *evolución biológica* en la que "una esencia simple, produce por sí misma sus diferencias", y en la que "nada puede inmiscuirse entre el concepto y su realización", y *la historia humana* en la que "el espíritu se opone a sí mismo en sí; es para sí mismo el verdadero obstáculo hostil que debe vencer...; la evolución no es simple surgir, sin esfuerzo y sin lucha, como el de la vida orgánica, sino el trabajo duro y compulsivo sobre sí mismo" [18].

Hegel parece haber meditado profundamente la tesis desarrollada por J. J. Rousseau sobre el tránsito del estado primitivo a la desigualdad engendrada por los primeros progresos humanos. En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau escribe: "Todos los progresos ulteriores han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo y, por cierto, hacia la decadencia de la especie... Para el poeta es el oro y la plata, mas para el filósofo son el hierro y el trigo los que han civilizado a los hombres y perdido al género humano".

El problema estaba así bien planteado. La organización social y la división del trabajo tienen, desde el origen, consecuencias contradictorias: Ellas acrecen el poder del hombre sobre la naturaleza, pero también el poder del hombre sobre el hombre; por ejemplo, la institución de la esclavitud ha permitido un gran progreso en el aumento de la productividad del trabajo y, por ello mismo, en el desarrollo espiritual de la humanidad. Hegel lo ha advertido bien, por lo menos en su último aspecto, en su dialéctica del amo y del esclavo, donde muestra cómo el nacimiento de las relaciones de amo a esclavo constituye un punto

* Astrada se ocupó de esta leyenda del "Filósofo del Estado prusiano", en una nota publicada en *Kairós* nº 3, 1968. Allí menciona el origen de esta invención, que se remonta al libro de R. Haym, *Vorlesungen über Hegel und seine Zeit*, de 1857, cuyos ecos se repiten en el trabajo de Popper, *The Open Society and its Enemies*, de 1952. No hace mucho, J. D'Hondt, en su excelente ensayo *Hegel en son temps* ha refutado esta interesada historia del prusianismo del gran pensador. (*N. del T.*)

16 Ibíd., ps. 400-401.

17 *Encyclopédie*, parág. 81 y nota.

18 *Philosophie de l'histoire*, p. 58.

crítico, un momento decisivo y un progreso a la vez en el manejo de las cosas y en la autoconciencia.

El progreso, en virtud de ese carácter contradictorio, no excluye de ningún modo, la posibilidad de "aparentes *retrocesos*, de épocas de barbarie" [19]. El término de ese progreso, la libertad, sólo puede ser alcanzado a través del desgarramiento, el dolor y la lucha:

> Sí, me libro por entero a este pensamiento
> Que es el juicio supremo de la sabiduría:
> Sólo merece la libertad y la vida
> Quien sabe conquistarlas cada día [20].

Es lo que Hegel traducirá en su lenguaje: "El mayor privilegio de los vivientes consiste en tener que recorrer este proceso de la oposición, la contradicción, la negación hasta la conciliación de los términos opuestos" [21].

* * *

Hegel no ha considerado sólo la historia como el resultado del trabajo de los hombres y como un progreso dialéctico, contradictorio; ha separado un tercer carácter fundamental de la historia: producto del trabajo y de la lucha ella es necesariamente *una*, como la actividad que la engendra.

Cuando estudia las diversas formas de la conciencia social: arte, religión, filosofía, Hegel subraya constantemente su acción recíproca. "Es necesario atenerse firmemente a esta idea según la cual no existe más que un solo espíritu, un solo principio, que se expresa en el estado político como se manifiesta en la religión, el arte, la moralidad, las costumbres sociales, el comercio y la industria, de modo que esas diversas formas no se consideran sino las ramas de un solo tronco. He ahí la idea principal" [22].

Es un método de análisis que él aplica al arte [23], a la religión [24], a la filosofía [25]. Otorga a este método un fundamento idealista: rehúsa, en principio, jerarquizar los diversos "momentos" de una historia única, que es la del espíritu: "No es necesario imaginarse que la política, las constituciones, las religiones, etc., sean la raíz o la causa de la filosofía, o que a la inversa ésta sea la razón de las otras" [26]. "Hay *una sola* idea

[19] *Histoire de la philosophie*, p. 64.
[20] Goethe, *Faust*, II (Ed. de la Pléiade, p. 1321).
[21] *Esthétique*, I, p. 129.
[22] *Histoire de la philosophie*, p. 134. También: *Philosophie de l'histoire*, p. 56.
[23] *Esthétique*, I, p. 68.
[24] *Philosophie de la religion*, I, ps. 68 a 71.
[25] *Histoire de la philosophie*, ps. 43, 64.
[26] Ibid., 134. (Ver también, p. 139.)

así como en un individuo viviente una sola vida; un solo pulso late en todos los miembros"[27].

A pesar de esta afirmación general, que surge de su concepción fundamental, en cada análisis particular, Hegel no se contenta con establecer correspondencias, correlaciones estrictamente recíprocas entre los diferentes momentos de una misma formación social.

Así, cuando se explica por qué las primeras grandes civilizaciones e imperios se formaron en las llanuras aluvionales, alrededor de los grandes ríos, como el Indo y el Ganges, el Tigris y el Eufrates, el Nilo, establece claramente las relaciones de dependencia entre las exigencias económicas y técnicas y las estructuras políticas: "La agricultura, que domina aquí como primer principio de la subsistencia de los individuos, debe tener en cuenta la regularidad de las estaciones, las ocupaciones regladas según ésta; es el comienzo de la propiedad terrateniente y las condiciones jurídicas que a ella se refieren, es decir, las bases y el apoyo del Estado que deviene posible sólo en esas condiciones"[28].

A través de felices infidelidades a su modo de pensar fundamental, el idealismo objetivo, Hegel jerarquiza así constantemente, en su análisis de la historia del arte, de la religión o de la filosofía, lo que Marx llamará más tarde la "base" y la "superestructura".

Veremos después, a propósito de la estética, cómo Hegel, en cada etapa del desarrollo de la historia del arte, plantea esta cuestión: "¿Cuál debe ser el estado general del mundo para hacer posible tal o cual forma de arte?"[29].

Hegel plantea el mismo problema para las formas de la conciencia religiosa. Ajustándose a la religión cristiana subraya, a partir de las condiciones de la decadencia romana, la necesidad de su aparición: "Ella comienza por la escisión absoluta y esta necesidad no aparece sino cuando la conciencia está dividida"[30]. Las religiones anteriores no podían responder a esta nueva exigencia.

Cada filosofía importante y verdadera constituye, dice Hegel, una *respuesta* a las necesidades de la época. Retoma de continuo esta imagen de las cuestiones planteadas por una época y las *respuestas* aportadas por las diversas filosofías y parece difícil no ver allí otra cosa que una simple reciprocidad: ¿no es, por cierto, la pregunta la que entraña la respuesta y que, en consecuencia, le es anterior histórica y lógicamente?

[27] Ibíd., p. 38.

[28] *Philosophie de l'histoire*, p. 85.

[29] Plejanov ha rendido un justo homenaje a estos análisis históricos de Hegel en su estudio *Pour le soixantième anniversaire de la mort de Hegel*, 1891. *Oeuvres philosophiques de G. Plejanov* (trad. de L. y J. Cathala), t. I, en particular, ps. 424 a 437.

[30] *Esthétique*, t. III, II parte, p. 102; también t. II, ps. 235-236 y *Philosophie de la religion*, t. I, p. 27.

Hegel extrae también de su análisis una consecuencia notable: "Se pueden comprender las filosofías de Platón y Aristóteles, pero ellos no ofrecen respuestas a las preguntas que *nosotros* les planteamos; tenían otras necesidades" [31]. Y se burla de quienes "invitan a la época más moderna a volver a la posición de una antigua filosofía, según se recomienda notoriamente, la filosofía de Platón, como medio de salvación para liberarse de todas las complicaciones del período siguiente" [32].

La concepción de la historia de Hegel es, pues, no sólo muy superior a las doctrinas fundadas sobre el idealismo subjetivo que concede un lugar desmesurado a los individuos, sino también a las concepciones de los materialistas franceses del siglo XVIII que, si bien eran materialistas en su concepción de la naturaleza, seguían siendo idealistas en su concepción de la historia y, por añadidura, mecanicistas, que insertaban sobre el mismo plano la contingencia y la necesidad.

Frente al riesgo de cometer una regresión histórica, el materialismo, a partir de Hegel, debía integrar el aporte hegeliano para efectuar la inversión del idealismo objetivo en materialismo dialéctico [33].

* * *

El sentido histórico profundo que es uno de los rasgos más sorprendentes del genio de Hegel no lo conduce de ningún modo al relativismo.

Desde la Introducción de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* Hegel proclama solemnemente que "la historia universal es racional" [34]. Cada vez que dictaba su curso de historia de la filosofía recordaba que esta historia "no es una colección de opiniones cualesquiera" sino "un conjunto que progresa orgánicamente, un encadenamiento racional: sólo por ello esta historia adquiere la dignidad de una ciencia" [35].

La historia obedece a leyes. Sigue un desarrollo necesario. Tiene un sentido [36]. Estas tesis, apasionadamente combatidas en nombre de un irracionalismo histórico por Dilthey y sus discípulos y que, sin embargo, se hallan en el comienzo de toda investigación histórica seria,

[31] *Histoire de la philosophie*, p. 130. Ver igualmente, p. 65.

[32] Ibíd., p. 72. Ver también, ps. 70 y 135.

[33] Esta inversión fue obra de Marx. Ver en especial *Postface du Capital* y una aplicación concreta del método en *El 18 de brumario de Luis Bonaparte.*

[34] *Philosophie de l'histoire*, p. 23.

[35] *Histoire de la philosophie*, ps. 16 y 19. También ps. 82 y 115.

[36] La historia universal... no es una colección de acciones y acontecimientos contingentes; el azar no reina en ella; los acontecimientos no son trayectorias de caballeros errantes, de acciones de héroes que se entregan a vanos combates, a trabajos y sacrificios inútiles por un objeto contingente; y su actividad no desaparece sin dejar rastros; pues los hechos presentan un enriquecimiento necesario". (*Histoire de la philosophie*, p. 87.)

están, en Hegel, enturbiadas y comprometidas por la interpretación idealista y dogmática que da de ellas.

El idealismo hegeliano, como historia, se expresa por una asimilación completa de lo histórico y lo lógico. Ha abierto, no obstante, sobre este punto una investigación extremadamente fecunda: admitir que la historia es una ciencia, que obedece a leyes, que en ella se manifiesta, a través de la contingencia de los acontecimientos, una necesidad profunda, conduce a descubrir su dialéctica interna, su lógica.

A menudo se ha comparado el primer libro de *El Capital* de Marx con la *Lógica* de Hegel, cuya estructura aquél reproduce, en efecto. Lenin ha subrayado justamente que era difícil penetrar con provecho en esta obra de Marx sin estar familiarizado con la *Lógica* de Hegel, puesto que Marx ha sabido unir "la historia del capitalismo y el análisis de los conceptos que resumen esta historia" [37]. Es, por lo demás, lo que explica el mismo Marx: "La marcha del pensamiento abstracto, que se eleva de lo más simple a lo más complejo, corresponde al proceso histórico real" [38].

Pero aquí aun el idealismo conduce a Hegel a invertir el orden real, a comenzar por el fin, es decir, en este caso particular, a extraer *a priori* la historia de la lógica en lugar de separar la lógica de un estudio minucioso de la historia. Para Marx, como lo recordaba Engels en su polémica contra Dühring [39], no se trata de proyectar en la naturaleza o la historia un esquema *a priori* de la dialéctica y hacer entrar en éste los hechos, de buen o mal grado, en ese lecho de Procusto, sino por el contrario de separar las leyes de la dialéctica de la experiencia científica y de la experiencia histórica. En esto consiste la "inversión" de la dialéctica hegeliana por Marx: la dialéctica no sirve para demostrar sino para descubrir.

Sin embargo no es así en Hegel, para quien la lógica y la historia no son sino el desarrollo de la Idea absoluta.

Sus extraordinarios descubrimientos sobre las relaciones de la lógica y de la historia en la perspectiva de su idealismo objetivo adquieren así un carácter especulativo. "Sostengo que la sucesión de los sistemas de filosofía es en la historia la misma que en la sucesión de las determinaciones de la Idea en su derivación lógica. Sostengo que si se despoja a los conceptos fundamentales de los sistemas aparecidos en la historia de la filosofía de lo que concierne verdaderamente a su forma exterior, a su aplicación a lo particular, se obtienen los diversos grados de la determinación misma de la Idea en su noción lógica. Por el contrario, la serie lógica en sí misma dará en sus momentos principales la sucesión de los fenómenos históricos" [40].

[37] Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 201.
[38] Marx, *Introduction a la critique de l'economie politique*, ps. 166-167.
[39] Engels, *Anti-Dühring*, ps. 161 a 166, en especial p. 165.
[40] *Histoire de la philosophie*, p. 40. Ver también p. 310: "La lógica es una

Este principio, empleado de manera erística, es extremadamente fecundo, pero su aplicación dogmática conduce a Hegel, en la historia de la filosofía, por ejemplo, a "desplazar" un tanto la cronología: en la *Lógica*, el devenir se ubica necesariamente después del ser y la nada y constituye la síntesis de ambos. Para calcar el orden histórico sobre el orden lógico Hegel no duda en colocar a Heráclito después de Jenófanes, Parménides y Zenón.

Mas no reside allí el inconveniente mayor de este dogmatismo. Lleva a Hegel a postular la terminación de la historia: define el desarrollo, a la vez lógico e histórico, como el pasaje de lo abstracto a lo concreto, y lo abstracto que sólo se eleva a lo concreto empujado por la contradicción entre lo que es y lo que le falta aún, es el término final que atrae de alguna manera hacia él los términos anteriores. Cada momento abstracto aspira a completarse para acceder a la totalidad.

Pero esta totalidad para Hegel no es "abierta"; está ya realizada en su existencia soberana: el mundo de la época de Hegel y la filosofía de Hegel que es su conciencia de él constituyen esta totalidad acabada hacia la cual convergen todas las instituciones y todos los pensamientos anteriores.

"El fin de la historia es que el mundo sea racional" [41]. El fin en su doble sentido: su meta y su acabamiento.

El orden instaurado por la burguesía, a través de la Revolución Francesa y su estabilización napoleónica, aun en su pobre variante prusiana, corregida en el espíritu de las reformas de Stein, es el orden absolutamente "racional" definido en su *Filosofía del derecho*, y la suprema libertad alcanzada al término de su *Filosofía de la historia*.

El más grande de los ideólogos de esta burguesía concibe un fin de los tiempos análogo al de *Fausto*:

> Podría, entonces, decir ante el Instante,
> Detente, pues, eres tan bello [42].

A propósito de Don Quijote insiste Hegel sobre su "oposición cómica entre *un mundo ordenado según la razón*" y las aspiraciones de los caballeros errantes. Detalla la naturaleza de este mundo ordenado por la razón: "La vida exterior, hasta ahí sometida a los caprichos y a las vicisitudes del azar, se ha transformado en un orden seguro y estable, el de la sociedad burguesa y del Estado, de modo que ahora es la policía, los tribunales, el ejército, el gobierno los que han tomado el lugar de los fines quiméricos perseguidos por los caballeros" [43].

---

pieza que apoya a la historia de la filosofía e inversamente". Esta idea es expresada en su forma más general en *Esthétique*, I, p. 163.

[41] *Histoire de la philosophie*, p. 328.

[42] Goethe, *Faust*, II (Ed. de La Pléiade, p. 1321).

[43] *Esthétique*, t. II, p. 324.

Hegel considera como soberanamente racional y libre el orden conforme con los intereses de la clase burguesa.

Esto no le impedía de ningún modo, por otra parte, ver y aun subrayar ciertas contradicciones y vicios de este régimen. Pero precisamente, su filosofía de la historia considera al "mal", es decir, el dolor que nace de las crisis, guerras, revoluciones, como un momento necesario de la totalidad. "Nuestra meditación es en esta medida una teodicea, una justificación de Dios que Leibniz ha intentado en forma metafísica... el mal en el universo debía ser comprendido y el espíritu que piensa reconciliado con el mal. En verdad, nada impulsa más a tal conocimiento conciliador que la historia universal" [44]. Aquí el espíritu conservador de Hegel se afirma con toda su fuerza: asigna a su filosofía el papel de una ideología de justificación. Debe establecer la necesidad racional del régimen establecido. De allí resulta lo que Niel llama muy justamente "la ambigüedad de la liberación realizada por la filosofía de la historia: ...la libertad que aparece al término de la historia es concebida de manera absolutamente ideal. La historia es supeditada a un fin puramente teórico; se trata únicamente de tomar conciencia de la inmanencia de la Lógica en el Devenir" [45].

Después de haberse esforzado en establecer que "el Estado es la idea divina tal como ella existe sobre la tierra... que todo el valor que tiene el hombre, toda realidad espiritual, la posee gracias al Estado" [46], Hegel estima que ha "reconciliado" la libertad subjetiva y la libertad objetiva, el individuo y la sociedad, dándole la certeza de haber alcanzado el fin de los tiempos.

Tal es el límite del humanismo hegeliano.

Su concepción históricamente grandiosa "del hombre total" se halla bruscamente limitada por los caracteres de clase de este humanismo que pretende detener la historia en el momento de la dominación burguesa.

Cerrado ante el porvenir este humanismo está enriquecido sin embargo con toda la herencia del pasado del hombre, porque Hegel, como su contemporáneo Goethe, considera que "es sólo la *suma* de los humanos la que conoce la naturaleza; es sólo la suma de los humanos la que vive lo humano" [47].

Este "hombre total" se forma históricamente y Hegel es el mejor iniciador de esta "cultura total" [48], mediante la cual cree integrar todas las adquisiciones históricas en las diversas formas de la conciencia social y sobre todo en el arte, la religión y la filosofía, los tres grandes momentos del desarrollo del "espíritu objetivo".

* * *

[44] *Philosophie de l'histoire*, p. 27.
[45] Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, p. 314.
[46] *Philosophie de l'histoire*, ps. 45 y 46.
[47] Goethe, *Correspondance avec Schiller*, IV, p. 469.
[48] *Histoire de la philosophie*, p. 115.

Sólo es plenamente hombre, plenamente humano, según Hegel, aquel que incluye en sí todas las revelaciones sucesivas del ser humano en la totalidad de la historia humana. "Sólo el conjunto de todos los hombres constituye la humanidad y el conjunto de todas las fuerzas del mundo" [49]. El hombre total no se realiza sino en la humanidad total, en la diversidad de sus individuos, de sus pueblos, de sus épocas. Pero la ley de cada hombre es la de la finitud: "El hombre puede satisfacer muchos intereses y fines, mas no todos ni la felicidad. La totalidad es un ideal inaccesible" [50].

He aquí aun la experiencia del *Fausto*: "Siento que en vano habré acumulado sobre mí los tesoros del espíritu humano... no puedo aumentar ni el espesor de un cabello, ni aproximarme aunque sea un poco a lo infinito" [51].

El fin de la historia, la realización del hombre total, obra de conjunto de la humanidad en el conjunto de su historia es, dice Hegel, la libertad.

"La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, progreso cuya necesidad tenemos que reconocer... el *fin del mundo* (es) la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y, por tanto, la realidad de esta libertad" [52].

Esta exigencia de libertad constituye el tema mayor de la filosofía hegeliana. La libertad consiste en que el espíritu se vuelve a sentir cómodo en el mundo, que no choca jamás con nada que le sea exterior ni trascendente, que su acto se identifica con la totalidad del ser.

En hermosas páginas de la *Estética* Hegel define, en todos sus aspectos, su concepción de la libertad: "El sujeto no ve en lo que le rodea nada que le sea extraño, ningún límite ni barrera, sino que se reencuentra en sí mismo... la libertad significa la desaparición de toda miseria y de toda desdicha, la conciliación del sujeto con el mundo convertido en fuente de satisfacción, y la desaparición de toda oposición, de toda contradicción...

"La búsqueda del saber, la aspiración al conocimiento, desde el grado más bajo hasta el nivel más elevado, no tienen por fuente sino esta necesidad de salir de ese estado de no libertad para apropiarse el mundo por la representación y el pensamiento. Por otra parte, la libertad de la acción consiste en conformarse a la razón que exige que

[49] Goethe, *Wilhelm Meister*, Ed. La Pléiade, p. 902.

[50] *Philosophie de la religion*, I, p. 118.

[51] Goethe, *Faust*, I, p. 996.

[52] *Philosophie de l'histoire*, p. 30. A partir de ello, además, Hegel construye un esquema bastante artificial del desarrollo histórico: "En Oriente uno solo es libre (el déspota), en Grecia muchos son libres (la democracia esclavista, R. G.), en la vida germánica son todos libres, es decir, el hombre es libre en tanto que hombre". (*Histoire de la philosophie*, p. 208. Ver también *Philosophie de l'histoire*, p. 96.)

la voluntad devenga realidad. Esta realización de la voluntad, de acuerdo con las exigencias de la razón, se efectúa en el Estado. En un Estado organizado según los dictados de la razón, todas las leyes e instituciones no son más que realizaciones de la voluntad según sus determinaciones más esenciales. Cuando así acontece la razón individual no halla en esas instituciones más que la realización de su propia esencia, y cuando obedece a esas leyes, ella en definitiva sólo obedece a ella misma...

"Sólo la verdad más elevada, la verdad como tal, está hecha para conciliar la oposición y la contradicción por excelencia, que es la de la libertad y de la necesidad, del espíritu y la naturaleza, del conocimiento y del objeto...

"Es la verdad, la libertad y la satisfacción las que constituyen la verdadera realidad de esta unidad suprema. Vivir en una esfera donde reina esta unidad es vivir según la verdad, experimentada como la felicidad desde el punto de vista del sentimiento, como el conocimiento desde el punto de vista del pensamiento, y esta vida no es otra que la vida en la religión. Porque la religión constituye la esfera general en que el hombre toma conocimiento de la única totalidad concreta en la cual se hallan unidas tanto su propia esencia como la de la naturaleza, y esta única realidad verdadera se le aparece como la potencia suprema que domina todo lo que es particular y finito y gracias a la cual todo lo que está dividido, separado y opuesto se halla integrado en una unidad superior y absoluta"[53].

Esta concepción de la libertad es la clave de bóveda de la filosofía del espíritu de Hegel y de toda su filosofía. Ella indica el fin constantemente perseguido a través de toda su obra, desde la crítica de la "positividad" en sus obras de juventud, la teoría de la alienación que domina su *Fenomenología del espíritu*, la dialéctica de las contradicciones superadas en su *Lógica*, hasta sus estudios finales sobre "los tres reinos del espíritu: el arte, la religión, la filosofía, que son las etapas de este encaminamiento hacia la libertad.

La libertad, para Hegel, consiste, desde el punto de vista teórico, en superar la exterioridad de las cosas: el sujeto reconoce en el objeto su propia obra, su creación. Por esto, a los ojos de Hegel, la definición de la filosofía se identifica con la definición del idealismo. Desde el punto de vista práctico la libertad consiste en superar la exteriorización de las instituciones y de las leyes, en no ver en ellas ya más que la tarea y la creación de la voluntad del sujeto. El sujeto que supera todas las formas de la alienación, tanto las de la naturaleza como las de la sociedad[54], no es el del idealismo subjetivo; es el sujeto total, que tiende

[53] *Esthétique*, I, ps. 130, 131, 133, 134.

[54] Hegel asimila indebidamente ambas, y confunde objetivación y alienación, víctima de una ilusión cuyo mecanismo ha explicado Marx a la vez que ha descubierto sus fuentes (ver esta crítica en nuestra Primera Parte, cap. III: "El análisis económico de los datos del problema").

a identificarse con Dios y supera así la última forma de exterioridad y alienación: la trascendencia religiosa. La libertad "es el comportamiento frente a un ser objetivo que no aparece como extraño" [55].

La conquista de esta unidad, de esta "unión de lo subjetivo y de lo objetivo" [56], se realiza en tres etapas: el arte, la religión y la filosofía. Son los momentos de la fusión cada vez más íntima del objeto y del sujeto, de la profundización del conocimiento de lo absoluto concebido como sustancia y como sujeto.

El arte es la primera aproximación. Es la primera realización de la unidad del sujeto y del objeto: lo bello es "la manifestación sensible de la idea" [57]. El sujeto se objetiva en la obra de arte "de tal manera que este elemento sensible resulte penetrado de un extremo a otro y totalmente por el elemento espiritual, que el elemento sensible no exista para sí mismo sino que tenga una significaón en y por el espíritu y sea su signo" [58].

La religión constituye el segundo momento, más elevado, de esta fusión del sujeto y del objeto: "El designio del arte consiste en que al espíritu le es inherente la necesidad de no reconocer como la verdad sino lo que descubre en el interior de él mismo... el dominio más próximo que supera al reino del arte es el de la religión. La conciencia de la religión asume la forma de la representación; lo absoluto se desplaza de la objetividad del arte hacia la interioridad del sujeto" [59].

La filosofía es la superación de la religión: la interioridad de la piedad no es la forma más elevada de la interioridad porque ella se apoya aún sobre la representación, la imagen, el mito. Sólo el pensamiento racional y libre realiza la perfecta unidad del sujeto y del objeto en la transparencia racional absoluta del puro saber.

Así, según Hegel, "el arte, la religión, la filosofía difieren sólo por la forma; su objeto es el mismo" [60]. Su objeto común es la elevación del espíritu finito a la libertad y a la verdad absoluta, a la conciencia de la unidad de lo finito y de lo infinito.

* * *

El arte es la primera forma de la toma de conciencia de lo absoluto, de la presencia de lo infinito en lo finito.

No es un "ornamento" de la vida: crea formas en las cuales los pueblos experimentan el sentido profundo de la vida.

No es una "imitación de la naturaleza": el arte toma su contenido

[55] *Philosophie de la religion*, III: "La religion absolue", p. 44.
[56] *Philosophie de l'histoire*, p. 53.
[57] *Esthétique*, I, p. 144.
[58] *Philosophie de la religion*, I: "La religion de la nature", p. 118.
[59] *Esthétique*, I, ps. 136-137.
[60] Ibíd., I, p. 127.

sensible de la naturaleza, pero para enseñar al hombre lo que es humano. Al evocar todos los sentimientos posibles despierta en nosotros anhelos dormidos, suscita nuevas necesidades; en tanto nos hace experimentar y vivir todos los dolores y todas las alegrías, todas las angustias y todas las esperanzas, amplía nuestra experiencia personal hasta permitirnos coexistir con la humanidad, estar presentes en todas las derrotas y victorias de los hombres.

La obra de arte presenta tres caracteres fundamentales.

1º *No es un producto de la naturaleza sino una obra humana.* Aun cuando reproduce la naturaleza ella la reconstruye según un plan humano. Es obra del hombre en sus fines y en sus medios: en sus fines porque para su concepción misma hay que realizar una experiencia humana; en sus medios porque para su realización es necesario dominar técnicamente un material.

Puesto que la obra de arte es para el hombre un medio de exteriorizar lo que él es, ¿cómo ha nacido la exigencia del arte? "El hombre está comprometido en relaciones prácticas con el mundo exterior, y de esas relaciones nace la necesidad de transformar el mundo, como a él mismo, en la medida en que forma parte de éste, imprimiéndole su sello personal. Y lo hace también para reconocerse a sí mismo en la forma de las cosas, para gozar de sí mismo como de una realidad exterior... Por la obra de arte el hombre trata de expresar la conciencia que tiene de sí mismo" [61].

2º *La obra de arte se dirige a los sentidos del hombre y debe, en consecuencia, tener una materia sensible.* Es esta su manera propia de expresar la relación de lo infinito con lo finito, lo divino con lo humano. De ahí surge el principio de la clasificación de las artes: "La determinación de esos sentidos y de la materialidad que les corresponde y en la cual la obra de arte se objetiva, es lo que debe ser tomado como base para la clasificación de las artes" [62].

Pero, a diferencia de la actitud práctica, que considera el objeto como un medio para la satisfacción de un deseo, la actitud estética respeta en cierto modo al objeto que constituye un fin en sí. No pueden, pues, dar nacimiento a artes propiamente dichas los sentidos que "consumen" el objeto, como el tacto, el gusto o el olfato, sino sólo los sentidos teóricos: la vista y el oído, a lo que se debe agregar su recuerdo en la representación. "De este triple modo de concepción nace para el arte la división bien conocida en artes *plásticas*, que elaboran su contenido dándole una forma y un color objetivos; arte de los *sonidos*, la música, y la poesía que en tanto que arte a base de palabras se sirve del

[61] *Esthétique*, I, p. 56.
[62] *Esthétique*, t. III, I parte, p. 15.

sonido sólo como signo que le permite alcanzar la interioridad, la intuición, el sentimiento y la representación espiritual"[63].

3º *La obra de arte tiene en sí misma su propio fin.* "El deseo devora los objetos"[64], no los deja subsistir en su libertad puesto que hace de ellos medios para su satisfacción: los desarticula y los destruye para consumirlos. Es lo que caracteriza la actitud práctica ante el objeto. La actitud teórica no es menos mortal para el objeto como tal: no se interesa en su existencia individual sino que intenta analizarla en sus elementos universales, en recomponerlo como concepto.

La actitud estética no subordina el objeto al deseo como la práctica y no lo despoja de su realidad inmediata como la teoría: acepta su individualidad sensible como significación espiritual. El fin no está situado fuera del objeto: ni en una necesidad que debería satisfacer ni en una abstracción que lo subordinaría a lo universal. La obra de arte, como totalidad orgánica es una imagen de la libertad porque ella no tiene el carácter de algo *dado,* pues es el producto de una actividad libre del espíritu; ella no está subordinada a un concepto o a una ley preexistente a su realización; no está sometida a un fin externo porque no depende de las categorías de *utilidad.*

La obra de arte lleva en sí su propio fin: la adecuación entre la idea y su representación sensible objetiva. Kant había mostrado ya que lo bello tiene una finalidad que no le es exterior, y define la belleza como armonía íntima entre lo interior y lo exterior, como unidad de la naturaleza y del espíritu. La estética de Hegel tiene su fuente en la *Crítica del juicio* de Kant, pero la supera en dos puntos esenciales.

a) Eleva la estética de Kant desde el junto de vista subjetivo al objetivo. La unidad que se realiza en el arte entre la libertad y la necesidad, entre lo universal y lo particular, entre lo racional y lo sensible, no está ya sólo en el espíritu de quien crea la obra de arte o de quien la contempla, sino en la realidad objetiva misma, en la historia.

b) Y es el segundo punto aquel en el cual la estética hegeliana deja muy lejos detrás de él a la de Kant: Hegel da a la estética una dimensión nueva, la de la *historia.*

Ya Schiller, quien por sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* había ejercido una profunda influencia sobre Hegel, advirtió en la sociedad y en el Estado la fuente concreta del "hombre ideal" frente al individuo con sus deseos y necesidades en lugar de oponer a lo sensible la infinitud abstracta del pensamiento.

Hegel establecerá que la fusión o, como él dice, la conciliación, en el interior de una libre totalidad, de la idea y de su exteriorización

[63] Ibíd., p. 16.
[64] *Esthétique,* I, p. 61.

sensible, que es la tarea propia del arte, no puede realizarse sino históricamente.

Puesto que la perfección del arte depende del grado de fusión entre la idea y la forma, las grandes etapas de su desarrollo surgen de las relaciones que existen entre los dos términos.

Hegel distingue, en esta humanización de la naturaleza por el arte, tres momentos históricos:

1) El hombre no tiene aún de la infinitud a la cual él aspira más que una idea abstracta que no puede, en razón misma de esta abstracción, hallar una expresión sensible adecuada en lo finito. Las grandes fuerzas de la naturaleza, todavía opacas e impenetrables para el hombre que no las ha dominado, constituyen la primitiva y oscura concepción de lo infinito y de lo absoluto. Esta etapa corresponde a lo que Hegel llama la religión de la naturaleza. Hay allí una especie de prehistoria del arte: la significación abstracta y su figuración exterior están yuxtapuestas y no armoniosamente fundidas en una totalidad orgánica. Es el *arte simbólico.*

2) Cuando en un grado superior del desarrollo histórico las relaciones entre el hombre y la naturaleza pasan por las relaciones sociales; cuando, según el análisis de la *Fenomenología del espíritu*, el hombre convertido en amo del esclavo y por ello en amo de la naturaleza concibe su relación con el todo, con lo absoluto, no ya como una relación de exterioridad entre la naturaleza y él sino como un nexo armonioso entre el ciudadano y la ciudad; cuando las fuerzas supremas son las de la sociedad y no ya las de la naturaleza; cuando los dioses dejan de ser fuerzas naturales pero tienen un carácter cívico, social, fundador de instituciones o de Estados, el hombre se halla en armonía con el mundo, el sujeto se siente "cómodo" en el objeto. Es el momento de lo que Hegel llama las "religiones de la individualidad espiritual", en que en el arte se establece una correspondencia perfecta entre la idea y su expresión, entre la forma y el contenido; ese momento de equilibrio que constituye el apogeo del arte, es el *arte clásico.*

3) Este equilibrio es inestable porque el espíritu tiende a liberarse totalmente de lo sensible, a redescubrirse a sí mismo no en la objetividad de lo sensible sino en la interioridad de la representación. Se adhiere más a la significación que al signo exterior y sensible. Lo sensible como tal deviene un modo de expresión inadecuado de esta concepción superior de la espiritualidad y de lo absoluto. El espíritu como tal no puede ya realizarse completamente por los medios exteriores. De ahí una nueva separación entre el fondo y la forma, como acontece en el arte simbólico, pero por razones opuestas: ese desajuste, en el arte simbólico, se debía al carácter todavía demasiado rudo de la concepción del espíritu; en el *arte romántico*, que sucedió al clásico, el equilibrio se rompió porque la materia sensible era un material muy

grosero para expresar una concepción más profunda del espíritu. El arte simbólico *trataba* de realizar la unión entre la significación interna y la forma exterior; el arte clásico ha *hallado* este equilibrio; el arte romántico, esencialmente espiritual, lo ha *superado* [65].

Este momento corresponde a lo que Hegel llama la religión absoluta, o la religión revelada, el cristianismo, y a la superación del arte mismo por la religión.

* * *

El simbolismo constituye más bien una prehistoria del arte que una etapa de la historia del arte. "En tanto que el arte exige que la representación sensible sea inventada, creada y formada por el espíritu, aquí resultan los objetos exteriores, en su existencia inmediata, los que son concebidos como una expresión adecuada" [66].

El arte y la religión se hallan inextricablemente mezclados.

Según la clasificación a la vez lógica y cronológica que Hegel ha establecido en su *Filosofía de la historia* ese momento del arte y de la religión corresponde a las civilizaciones del Oriente: China, India, Persia, Egipto.

Lo absoluto o lo divino es ante todo asimilado a una realidad natural: por ejemplo, la luz en la religión de Zoroastro. Ella significa, desde el punto de vista religioso, la oposición de dos dominios, el de la luz y el de las tinieblas, el de Ormuz y Ahrimán, y un culto fundado sobre la exigencia de una constante purificación para expulsar de sí a las tinieblas. "El Bien bajo la forma sensible es la luz. No es ni la luz física ni el Bien sólo en el Espíritu" [67].

Desde el punto de vista artístico, "para encarnar lo universal en las figuras particulares y sensibles, se ha llevado esas figuras hasta lo colosal" [68]. La manera más simple, en efecto, y la más ingenua de expresar lo infinito en lo finito es la desmesura.

Las figuras religiosas, primeros esbozos de obras de arte, tendrán, pues, dimensiones colosales o atributos fantásticos, ya se trate de las arquitecturas gigantescas de la Mesopotamia o de las estatuas de cien brazos de la India.

La arquitectura es la primera de las artes y la que mejor se adapta a este nivel de la concepción de lo sagrado. De la Torre de Babel a las pirámides egipcias se contenta aún con ordenar las formaciones de la naturaleza exterior según las reglas de la simetría.

El simbolismo del arte, en esta etapa, es el signo de su imperfección. Como en los dibujos de los niños no se hallan sino alusiones al

[65] Ver *Esthétique*, II, p. 10.
[66] *Esthétique*, II, p. 41.
[67] *Philosophie de la religion*, II parte, p. 156.
[68] *Esthétique*, II, p. 48.

objeto, una imagen muy burda que tiene por misión evocar una idea general del objeto; el arte primitivo es jeroglífico. La aprehensión de lo bello consiste siempre en percibir el sentido de la obra. Pero, al nivel del arte simbólico la significación no corresponde sino muy groseramente al signo sensible. Lo sensible desborda lo espiritual. "«Sentido» es una palabra curiosa que se emplea en dos acepciones diferentes: por una parte, en efecto, designa los órganos que presiden la aprehensión inmediata; por otra, llamamos «sentido» a la significación de una cosa, su idea, lo que ella tiene de general. Así el «sentido» se refiere, por un lado, al aspecto inmediatamente exterior de la existencia, y, por otro, a su esencia íntima [69]. En el arte simbólico esas dos significaciones no coinciden.

Esta desmesura, esta desproporción aplastante entre lo infinito y lo finito, entre lo sagrado y lo humano puede expresarse también en forma negativa. El progreso es aquí haber concebido lo *negativo* como un absoluto. La negación más inmediata y la más natural es la muerte. De ahí la glorificación del dolor y de la nada; "la muerte de todo lo que participa de la naturaleza es considerada como una fase necesaria en la vida de lo absoluto... La muerte tiene, por cierto, una doble significación: por una parte significa la desaparición directa de lo que es natural; por otra, la muerte es la muerte del sujeto natural *solo* y, como consecuencia, representa el nacimiento de algo más elevado, espiritual, despojado del elemento natural, pero de manera tal que este momento de la muerte forme parte integrante de la esencia misma del espíritu" [70].

Ciertas religiones de la India corresponden a esta etapa de la concepción de lo divino que se expresa en el arte por analogías tomadas a todos los dominios de la vida de la naturaleza con el ciclo de nacimiento, crecimiento, muerte y resurrección que es el de las estaciones y del desarrollo de las plantas y los animales. El mito del Fénix, el de Adonis o el de Cástor y Pólux, los cultos de Osiris, Dionisio, Cibeles, Ceres y Proserpina dan testimonio de esta concepción de lo divino [71].

Ya lo sagrado se interioriza oponiéndose a la inmediatez exterior. Para los egipcios la inmortalidad del alma es el corolario de la libertad del espíritu, liberado por la muerte de las contingencias y de las servidumbres naturales. Las pirámides, dice Hegel, "son inmensos cristales, formas exteriores creadas por el arte, que abrigan algo interior, pero de manera tal que se tiene en verdad la impresión que sólo están allí para servir de recinto a ese interior, despojado de lo que tenía de sim-

69 *Esthétique*, I. 162. Esta idea está expresada por Claudel en su *Arte poética*: "Sentido: como se dice el sentido de un curso de agua, el sentido de una frase, el sentido de una tela, el sentido del olfato" (*Oeuvres poétique*, Ed. La Pléiade, p. 135).

70 *Esthétique*, II, p. 60.

71 Ver *Philosophie de la religion*, II parte, I, ps. 170-71-72.

plemente natural"[72]. Ellas protegen a un dios ausente. Las estatuas egipcias con sus rostros no expresan ningún sentimiento; sus brazos adheridos al cuerpo, su rigidez hierática testimonian su separación respecto de lo exterior; de toda situación humana, de toda dependencia natural.

La tercera etapa de este arte simbólico, en su esfuerzo para expresar lo infinito por lo finito, es lo sublime: la inadecuación del significado y del signo, del fondo y de la forma se mantiene; lo sensible, lo exterior "lejos de contener y dejar aparecer lo interior sólo representa a éste como superándolo y desbordándolo"[73].

Desde el punto de vista religioso esto significa la conciencia que tiene el hombre del abismo infranqueable que lo separa de Dios. Esta trascendencia brutal se expresa, por ejemplo, con fuerza en la religión hebraica y sobre todo en los Salmos de David. Cada irrupción de Dios en la vida de los hombres indica más fuertemente, por la presencia de lo divino, la oposición entre lo infinito, imperecedero y uno, y todo el mundo de lo finito sometido a las vicisitudes del nacimiento y de la muerte.

Esta trascendencia radical, al separar netamente el espíritu de la naturaleza, permite el pasaje a una forma superior de la espiritualidad en que lo divino no es ya asimilado a las fuerzas de la naturaleza sino a las fuerzas propiamente humanas, sociales. "En la realidad histórica, este pasaje puede ser considerado como el de un Estado donde el hombre está sometido únicamente a las necesidades y a la presión de la naturaleza, hacia otro Estado fundado sobre la justicia, la propiedad, las leyes, la organización de la vida política"[74].

* * *

En sus obras de juventud[75], Hegel había ya idealizado la ciudad griega como armonía perfecta entre los fines del individuo y los del Estado. La *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía de la historia* han desarrollado largamente ese tema que volvemos a hallar en la *Estética*: "En la vida moral de los griegos el individuo era por cierto libre e independiente en sí, pero sin separarse de los intereses generales del Estado real y de la inmanencia afirmativa de la libertad espiritual en el tiempo presente... la sustancia de la vida política formaba parte íntima de la vida individual hasta el punto que los hombres sólo buscaban en la prosecución de los fines generales del Todo la afirmación de su propia libertad"[76].

[72] *Esthétique*, II, p. 67.
[73] Ibíd., p. 85.
[74] *Esthétique*, II, p. 186.
[75] Ver más arriba primera parte, cap. I.
[76] *Esthétique*, II, p. 154.

Tales son las condiciones históricas, sociales y políticas de la expansión del *arte clásico*.

El hombre individual está en perfecta armonía con el hombre social. Durante el corto período histórico que separa las guerras médicas de las guerras del Peloponeso, según Hegel, el hombre "no se conocía más que como una unidad esencialmente moral con su medio, no conocía más que sus deberes frente al Estado" [77]. A propósito de las epopeyas que expresan la concepción del mundo y de la vida de una nación y de una época, la conciencia de un pueblo a través de sus héroes, Hegel dice: "Un pueblo se dedica a crear un mundo que le es propio y en el cual se siente cómodo, y todo lo que deviene más tarde dogma religioso inmutable o ley moral, representa maneras de pensar que tienen su vida particular, independiente y separada del individuo y donde la voluntad y el sentimiento forman aún, por su parte, un todo indiviso" [78].

Al preguntarse cuál debe ser el estado general del mundo para hacer posible el nacimiento de un poema épico, Hegel subraya que "las condiciones de la vida moral, los lazos familiares, la solidaridad del pueblo, en tanto que nación, en la guerra y en la paz debían ya existir... sin haber revestido aún la forma de preceptos, deberes y leyes de carácter general... que poseen la fuerza de imponerse a los individuos a pesar de su voluntad" [79].

Lo propio del héroe en tal epopeya es encarnar las más altas virtudes de su pueblo en la individualidad de un carácter viviente. Representan una *totalidad* de rasgos, son hombres *plenos* en los cuales la manera de sentir, pensar, actuar, inherente a su pueblo, ha alcanzado el grado más elevado de desarrollo [80].

Esta concepción nueva del hombre, fundada sobre la unidad armoniosa del individuo y de la sociedad en la cual él vive, no puede ya expresarse de otra manera que por la forma humana misma, y no por símbolos naturales. Los griegos dejan de identificar lo divino con los seres naturales. Los antiguos dioses que personificaban las potencias de

[77] *Histoire de la philosophie*, p. 130.

[78] *Esthétique*, III, II parte, p. 97. Aragón en la *Semana Santa*, novela que precisamente participa del género de la epopeya, ha elegido en efecto este momento de la vida de un pueblo y de sus héroes, antes que los grandes ideales hayan "cesado de ser tanteos de un hombre para encarnarse en las masas humanas".

[79] Ibíd., p. 102.

[80] Ibíd., p. 119. Ver también *Esthétique*, III, II parte, p. 152: "El mundo de los poemas homéricos se nos aparece por primera vez como intentando hallar una aproximación entre las bases generales de la vida, la moral familiar, los deberes impuestos por el Estado y la fe religiosa por una parte y la particularidad del carácter, por otra; en ellos se encuentra realizado un hermoso equilibrio entre el espíritu y la naturaleza, entre la acción que se efectúa en vista de un fin y los hechos exteriores, entre la base nacional de las empresas y las intenciones de los actos individuales.

la naturaleza desaparecieron ante los nuevos dioses fundadores de ciudades: la derrota de los Titanes es la expresión mítica de esta transformación espiritual. La significación de los antiguos dioses se modifica. "En Poseidón reside la potencia del mar... pero es venerado en general como fundador de ciudades; el mar, por el hecho de servir a la navegación favorece el comercio y el contacto entre los hombres" [81].

El arte más adecuado para expresar a esos dioses en la forma humana es la escultura, arte característico del clasicismo griego. "En lugar de transformar lo inorgánico, entrevisto como "lo otro" del espíritu, en un recinto que no tiene su finalidad en sí mismo... la escultura encarna la espiritualidad misma, la finalidad e independencia en sí y para sí, en una forma corporal de acuerdo con el concepto del espíritu y adecuado a su individualidad. Ofrece a nuestra contemplación el cuerpo y el espíritu fundidos en un todo indivisible [82]."

Al expresar lo espiritual por medio de la figura humana, la estatuaria griega creó un ideal de belleza específicamente humano. Hegel, en hermosas páginas, muestra que el "perfil griego" es el tipo de rostro más alejado de la animalidad: en tanto que el cuerpo animal no existe sino en vista de fines naturales (nutrición, defensa, etc.), el cuerpo y el rostro humanos, en la escultura griega, manifiesta la perfecta armonía del hombre, "el lado eterno de los hombres y de los dioses" [83].

Este hombre completo, que se basta a sí mismo, que tiene en sí la ciudad con sus instituciones y sus leyes, con una serenidad divina, que es el ideal realizado en el arte clásico, llevaba sin embargo en él el germen de la decadencia: "Lo que le falta es la individualidad humana, con sus debilidades, sus particularidades, sus contingencias, sus impulsos voluntarios, su naturalidad inmediata, sus pasiones... en síntesis, todo lo que debe ser integrado en lo universal para que sea posible hallarse en presencia de la individualidad integral del sujeto total, que evoluciona en la esfera infinita de su realidad" [84].

A esos dioses y a esos hombres les falta la subjetividad infinita. Ignoran los desgarramientos, los dramas, todo lo que engendra miseria, fealdad, luchas. La paz de estos dioses demasiado felices que ninguna inquietud altera en su armonía, en quienes ninguna contradicción despierta el apetito de vencer para ir más allá de sí mismo, esta suficiencia muerta, y esos ojos de mármol blanco que no miran nada, ni siquiera el porvenir en su eternidad, inspira cierto cansancio y cierta tristeza.

Esta satisfacción que procura el acuerdo entre la subjetividad indi-

81 *Esthétique*, II, p. 193.

82 *Esthética*, III, I parte, p. 102. Ver también t. II, p. 151. "El espíritu no es perceptible directamente a los otros sino a través del cuerpo. El arte tiene por misión borrar las diferencias entre lo espiritual y lo natural, embellecer la corporeidad exterior dándole una forma acabada, animada, vital, penetrada por el espíritu".

83 *Esthética*, t. III, I parte, p. 112.

84 Ibíd., p. 192.

vidual y el mundo en que ella se mueve, puede ser sólo la felicidad y la libertad verdadera si aspira, más allá de sí mismo, a un equilibrio más complejo, a una armonía más rica.

"El monstruo del desdoblamiento dormitaba aún [85]." Esta multiplicidad de dioses individuales cada vez más arbitraria conducía a concebir una potencia una y universal que supera las particularidades de los dioses individuales. La formación de grandes imperios y finalmente del Imperio Romano, daba una imagen política de esta unidad de una potencia trascendente. Esta unidad superior que dominaba a los dioses y a los hombres perdió el carácter de individualidad de los dioses y adquirió la forma de una abstracción: la necesidad, el Destino.

El hombre se encontró desgarrado en sí mismo y separado de la ciudad. Entre el Estado universal, cuya potencia soberana estaba encarnada en la persona del emperador, y el individuo con sus fines particulares sin relación con los del Estado, se produjo un divorcio radical.

La ley asume un carácter abstracto, impersonal y se codifica en el derecho romano para el cual la persona jurídica, átomo abstracto que simboliza cierta propiedad, no tenía ya nada de común con la "bella individualidad" concreta de los griegos, que llevaba en sí misma su propia ley.

El individuo se replegó sobre sí mismo y sobre su propiedad: la subjetividad se opuso radicalmente a la objetividad mortal del mundo [86].

Esta escisión y esta negación se expresan en la comedia y la sátira: "La comedia señala la disolución del arte en general... El fin del arte es hacer accesible a nuestra representación la identidad, realizada por el espíritu, de lo eterno, de lo divino, de lo verdadero en sí y para sí, a través de sus manifestaciones reales y sus formas concretas. Esta unidad se ha quebrado y destruido en la comedia. Lo absoluto que busca realizarse se halla en la imposibilidad de hacerlo. De ello resulta una separación entre lo absoluto y la existencia real, con sus caracteres y sus fines. Lo absoluto no puede entonces revelarse sino en su forma negativa: todo lo que no le corresponde está condenado a la destrucción. Sólo la subjetividad mantiene su confianza" [87].

Mediante la risa, que disuelve y aniquila todo, el individuo asegura la victoria de la subjetividad. Todos los valores sociales quedan cuestionados.

La decadencia del arte clásico, este desgarramiento del mundo y del hombre preparaban una nueva forma de arte, una religión más rica que crearían nuevas dimensiones del hombre.

* * *

[85] *Esthética*, I, p. 236.

[86] Ver en la *Philosophie de l'histoire*, ps. 99 y 257, el notable análisis de la situación política y moral del imperio romano.

[87] *Esthética*, III, II parte, p. 289.

El *arte romántico* es la expresión de este desgarramiento. Es esencialmente arte cristiano.

Quebrada la armonía entre el individuo y el mundo pierde el hombre su beatífico reposo, su suficiencia: no puede vivir en ese mundo desgarrado sin comprometerse en las contradicciones, las turbaciones y las luchas del mundo finito.

"La grandeza y la fuerza del hombre tienen por medida la grandeza y la fuerza de la oposición que el espíritu es capaz de superar para encontrar su unidad; y la intensidad y la profundidad de la subjetividad se manifiestan con mayor vigor en tanto las circunstancias que tuvo que vencer fueron más contradictorias y las oposiciones a las cuales debió enfrentar resultaron más tajantes, sin que haya cesado, en medio de estas contradicciones y oposiciones, de ser él mismo... porque la fuerza consiste en mantenerse a sí mismo en lo negativo [88]."

Jamás el desgarramiento fue más profundo que en la Roma imperial. Entonces la subjetividad se afirmó con la máxima fuerza, sobre el plano religioso mediante el surgimiento del Cristianismo, y en el plano artístico a través de lo que Hegel llama el arte romántico, es decir, el arte cristiano.

"El verdadero contenido del arte romántico está constituido por la interioridad absoluta".[89] Estamos aquí muy lejos del arte clásico, caracterizado por la unión armoniosa de lo externo y lo interno. El espíritu, en esta etapa de su desarrollo, no puede ya expresarse en la exterioridad corporal.

Hegel llamará "artes románticas" a la pintura, la música y la poesía. La pintura, porque a diferencia de la escultura, nos introduce en el mundo donde discurre nuestra vida cotidiana, que atrae nuestra atención sobre lo que se nos escapa en la realidad corriente.

La música, que elude la exterioridad y la existencia permanente por el material mismo que emplea, es el arte de la interioridad por excelencia: "La tarea principal de la música consiste no en reproducir los objetos reales sino en hacer resonar el yo más íntimo, su subjetividad más profunda" [90]. Al expresar los sentimientos, "las interjecciones constituyen el punto de partida de la música... La música existe en tanto que interjección cadenciosa" [91].

En cuanto a la poesía, síntesis de la pintura y de la música, la más completa de todas las artes, nos conduce, más allá del arte, al umbral de la religión.

Este arte es esencialmente cristiano: la vida, la muerte y la resurrección del Cristo desempeñan en él un papel fundamental.

88 *Esthética*, I, p. 216.
89 *Esthética*, II, p. 245.
90 *Esthétique*, t. III, I parte, p. 297.
91 Ibíd., p. 309.

En esta etapa de la historia universal, etapa de desgarramiento profundo, en que el individuo al no tener ya en el mundo en que vive valores objetivos a los cuales poder ofrecer su vida, sitúa en la interioridad de la conciencia los valores más altos; "lo divino no puede ser expresado, exteriorizado de otro modo que en la forma de una individualidad angustiada por todas las insuficiencias naturales y por toda la finitud de las manifestaciones individuales"[92]. Las consecuencias estéticas de esta concepción del mundo son muy importantes: el Cristo ultrajado, que lleva la cruz y muere no puede ser representado según el ideal de la belleza griega. El desprecio de la belleza, la fealdad y la deformidad devienen un momento necesario de la expresión estética de la verdad nueva. "La primera manera en la que el espíritu manifiesta su presencia en el sujeto humano es aquella en la que el hombre reproduce sobre sí mismo la historia de la Pasión; se hace protagonista de la historia eterna de Dios"[93].

Volveremos, al estudiar la filosofía de la religión de Hegel, sobre lo que el cristianismo ha aportado de nuevo a la forma humana en cuanto afirma que Dios es hombre y que todo hombre es Dios.

En el plano estético del arte romántico ha expresado los valores de la caballería.

Lo que los caracteriza, según Hegel, es que el individuo, animado del sentimiento del valor infinito de la subjetividad se desinteresa de los fines, de las acciones o de los intereses objetivos[94]. Las virtudes cardinales de la caballería: amor, honor, lealtad dan prueba de ello.

El amor cristiano, y su transposición profana en las novelas de caballería, carece de medida común con las relaciones sociales que unen a los hombres entre sí. Este amor extrae todo su sentido de la comunidad de la fe. "Esta es la fuente clara que refleja sus imágenes sin que el hombre tenga necesidad de observar frente a frente y en los ojos a otro hombre, de establecer con los demás nexos directos, y experimentar, en su forma concreta y viviente la unidad que tiene su origen en el amor, en la confianza, en la comunidad de fines y la coincidencia de las acciones"[95].

Es notable, por ejemplo, para mostrar la independencia de estas virtudes o de estos sentimientos respecto de las relaciones sociales, que en las novelas de caballería el amor no aparece jamás como comienzo de las relaciones de matrimonio. El amor romántico es un sentimiento asocial. El amor, esta religión profana del corazón, como dice Hegel, se sitúa estrictamente entre dos individuos, más allá de los vínculos sociales: "Me introduzco con toda mi subjetividad y todo lo que ella

[92] *Esthétique*, II, p. 263.
[93] Ibíd., p. 273.
[94] Ver en la *Philosophie de l'histoire*, la introducción a la IV parte "El mundo germánico" (p. 313).
[95] *Esthétique*, II, p. 281.

contiene en la conciencia de otro para impregnar su querer y su saber, sus tendencias y sus aspiraciones... Hallar en otro las razones de su existencia, esto es lo que confiere al amor su carácter de infinitud" [96].

Lo mismo vale para el honor caballeresco, que no agota su contenido en la realidad social: no es fidelidad a una tarea común, a una institución, a un país, sino fidelidad a sí mismo, independientemente de todo contenido. El hombre de honor piensa siempre y ante todo en sí mismo y se pregunta no si esto o aquello es justo sino si está de acuerdo con el honor hacer tal o cual cosa o abstenerse de ella.

La lealtad tiene el mismo carácter de adhesión personal, extraño a todos los fines sociales generales.

Estas virtudes caballerescas, en sí tan hermosas, carecen sin embargo de punto de inserción en la vida social. El único fin asignado a este mundo romántico, cristiano —dice Hegel— "es la propagación del cristianismo, el despertar y dar impulso al espíritu de la comunidad" [97], pero esto en la forma más absurda imaginable y más contradictoria con el espíritu mismo del cristianismo: la conquista de un sepulcro vacío, las Cruzadas. "El fin perseguido por las Cruzadas era exterior, vacío de todo contenido... la salvación está en el espíritu y no en una tumba... se buscaban ganancias temporales y se justificaban los designios profanos mediante razones religiosas. Es lo que constituye la incoherencia y la absurdidad de las Cruzadas [98]."

Este arte romántico sucumbe en las condiciones análogas a las del arte clásico:

La burla cómica mostrará la vanidad de estas empresas: Don Quijote será el heraldo de esta concepción del mundo y de esta forma de arte.

Éste será "el fin del arte romántico en el umbral del arte moderno, cuya tendencia general podemos definir por el hecho que la subjetividad del artista deja de ser gobernada por las condiciones dadas de tal o cual contenido o de tal o cual forma, pero domina a una y otra y mantiene toda su libertad de elección y de producción" [99].

Con esta mirada penetrante sobre el porvenir, que define tan fuertemente la evolución del arte en el siglo XIX, Hegel termina este fresco gigantesco.

Lo que a sus ojos caracteriza el gran arte es la revelación de cierta dimensión nueva en el hombre, la participación en la creación continua del hombre por el hombre. "El poeta que se eleva por encima de los límites de sus propios estados interiores y de las situaciones exteriores así como de las representaciones que se adhieren a ellos, para concentrar su atención sobre lo que él y su nación consideran como lo Divino y lo

[96] Ibíd., p. 292.
[97] *Esthétique*, II, p. 318.
[98] Ibíd., p. 319.
[99] Ibíd., p. 335.

Absoluto, puede de antemano forjarse de lo divino una imagen objetiva y servirse de esta imagen ajustada a la contemplación interna para comunicar a los otros hombres su idea respecto de la potencia y magnitud del Dios a quien canta" [100].

Exige del artista que tenga una idea clara de la marcha del mundo, "de la base interna y general sobre la cual reposan los fines, los conflictos y los destinos del hombre... ser capaz de discernir las potencias que deciden de la suerte del hombre" [101].

La tarea asignada al arte no puede ser cumplida plenamente por él. No corresponde al arte expresar con plenitud lo absoluto que no es susceptible de una traducción puramente sensible sino que exige la interioridad de la representación y, más allá, del pensamiento puro.

El arte debe superarse así, en virtud de su dialéctica interna, como religión y como filosofía.

* * *

"En las religiones los pueblos han depositado lo que pensaban del mundo, de lo absoluto, de lo que es en sí y para sí, lo que ellos concebían como la causa, la esencia, lo sustancial de la naturaleza y el espíritu, en fin su punto de vista concerniente a la actitud del espíritu humano o de la naturaleza humana respecto de estos objetos, de la divinidad, de la verdad" [102].

La religión tiene así el mismo objetivo que el arte y la filosofía: es en el hombre la conciencia de su verdadera naturaleza la que consiste en no conformarse con lo que es y lo que él es, en experimentar la insuficiencia de todas las metas finitas e ir más allá, buscar y crear por encima de la naturaleza, de la sociedad existente y de sí mismo. En síntesis, ella es la presencia viviente de lo infinito en lo finito.

"Dios se determina aquí solamente como el más allá de lo finito" [103]. Su presencia, prosigue Hegel, es mi aspiración hacia algo lejano, mi esfuerzo, mi trabajo y mi lucha para desprenderme de miras finitas, para salvar el límite de lo que es, de lo que soy. Esta negación de la frontera, esta creación sin fin.

Si tal es la naturaleza verdadera del hombre, si el hombre no es un ser finito y definido de una vez por todas, encerrado en su definición y en sus límites como una especie animal en sus instintos inmutables, si él es el *acto* de franquear todo límite, si es de algún modo lo infinito

[100] *Esthétique*, t. III, II parte, p. 193.

[101] Ibíd., p. 217. Se comprende fácilmente por qué K. Marx no ha cesado de tomar como base de sus reflexiones sobre el arte, la *Estética* de Hegel. El 23 de mayo de 1857 le escribía a Engels: "¿Cómo tratar a fondo las cuestiones de estética partiendo de la teoría de Hegel?" (*Correspondence*, t. V, p. 53).

[102] *Histoire de la philosophie*, p. 150. Ver también p. 46.

[103] *Philosophie de la religion*, I parte, p. 109.

en acto, todo lo que en él es finito, es decir, definido y definitivo, dado, exterior, como un cuerpo o un instinto, o un prejuicio, o una pasión sufrida, no es sino lo contrario de lo que es, un no-ser, y sólo tiene sentido como material para lo que es verdaderamente y debe devenir. "El espíritu no es en sí lo que es finito, exterior; porque lo que es finito y exterior no es ya lo que es en sí, sino lo que es para otro, lo que ha entrado en relación"[104].

En cuanto a lo infinito, no es sólo lo que está más allá de lo finito, su otro. "Existen dos infinitos, el verdadero y el falso infinito del entendimiento"[105].

El falso infinito se contenta con decir no y pasa a otra cosa sin conservar nada de lo que ha negado. Es la negación abstracta de lo finito. Por ejemplo, la búsqueda indefinida de las causas: se puede seguir sin tregua esta cadena; se tendrá "la conciencia de las relaciones necesarias, pero ningún núcleo"[106]. Esta monótona repetición de lo finito no es el verdadero infinito.

El verdadero infinito contiene en sí todo lo finito; es el acto mismo que pone lo finito y le da un sentido, la totalidad viviente que se crea a sí misma, indefinidamente, que reconoce lo finito como tal, que niega su suficiencia, que lo integra como un momento necesario pero subalterno, y esto sin reposo y sin término. Este infinito verdadero es el movimiento mismo, el movimiento más complejo y el más rico, el movimiento dialéctico, el acto de la creación.

"La religión es el espíritu consciente de su esencia... la elevación de lo finito a lo infinito"[107], o, en términos más populares, "la representación de la unidad de las naturalezas divina y humana"[108].

"El hombre se eleva de lo finito a lo infinito. Va más allá de lo individual y se eleva a lo universal. La religión es lo que le permite experimentar en su conciencia la nada de lo finito y su dependencia; busca la razón de esto, y no vuelve a hallar su serenidad sino colocándose en presencia de la infinitud"[109].

* * *

Es verdad que el arte podría, en cierta medida y hasta cierto punto, expresar esta relación de lo finito con lo infinito.

La historia del arte y la historia de la religión son en Hegel no sólo paralelas sino que están estrechamente mezcladas. El arte simbólico tenía como tarea, tal como la "religión natural", "ver lo infinito en

[104] *Histoire de la philosophie*, p. 52.
[105] *Philosophie de la religion*, I parte, p. 129.
[106] *Philosophie de la religion*, I parte, p. 27.
[107] Ibíd., III parte, p. 16. También ps. 128-129; II parte, I, p. 97.
[108] Ibíd., p. 45.
[109] *Philosophie de la religion*, II parte, I, ps. 40-41.

lo finito" [110]. La desmesura era la técnica aún primitiva que permitía expresarlo.

La ley del desarrollo de las religiones de la naturaleza es la misma que la del arte simbólico: la infinitud de lo divino se expresa cada vez menos por el simbolismo de las fuerzas de la naturaleza, y cada vez más por la interioridad subjetiva, específicamente humana, de los dioses cívicos, cuya potencia ya no es semejante a la de las fuerzas naturales, sino a la de las fuerzas sociales, del hombre y sus instituciones. El símbolo retrocede: hay un desajuste entre el poder de los hombres y el poder de los elementos, y entre los dos sólo podían establecerse analogías más o menos ingenuas, donde el signo no era igual a su significación. En la nueva etapa existe adecuación entre lo que el hombre quiere y lo que realiza.

Las religiones de la naturaleza "son simbólicas; su sentido difiere de la representación exterior. Por el contrario, los dioses griegos no son símbolos; no tienen otro sentido que el que ellos exhiben" [111].

Hegel considera el mito de Edipo como el testimonio de este tránsito de las religiones de la naturaleza, a las cuales Egipto había dado la forma última y la más elevada, a las religiones de la individualidad espiritual que en primer término florecieron en Grecia. Lo que se cuestiona es la naturaleza del hombre. "El enigma se halla resuelto en él; un mito significativo y admirable nos muestra la esfinge aniquilada por un griego y el enigma así resuelto: el contenido es el hombre, el espíritu libre que se conoce" [112].

A esta segunda etapa del desarrollo en el hombre de las relaciones entre lo infinito y lo finito corresponden, en la estética, el arte clásico, y en la historia de las religiones lo que Hegel llama "las religiones de la individualidad espiritual".

La imaginación griega no ha poblado de dioses la naturaleza. El espíritu afirma su triunfo sobre la naturaleza. La verdadera fuerza no es natural sino política. Zeus, dios de las leyes y el poder, logró la victoria sobre los titanes, fuerzas de la tierra, del mar y del cielo. Ciertamente, en las artes estos dioses serán representados en forma sensible, pero esta obra de arte es el producto de la mano de los hombres, y esos dioses espirituales tienen el rostro y el cuerpo de hombres.

Esta religión expresa el vínculo en el hombre de lo finito y de lo infinito en la forma de la belleza.

"En la religión de la belleza la significación se reconcilia con la materia, con el elemento sensible, el ser para otra cosa; lo espiritual se revela enteramente en esta exterioridad; ésta significa lo interior que se conoce por completo en su forma exterior" [113].

[110] *Philosophie de la religion*, p. 44.
[111] Ibíd., II parte, II, p. 142.
[112] Ibíd., II parte, II, p. 187.
[113] *Philosophie de la religion*, II parte, II. p. 61.

El mundo es aquí la manifestación del sujeto: el ser natural es transfigurado por el espíritu hasta no ser más que el testimonio o el signo.

En este estadio, el espíritu se manifiesta en la obra de arte, vive en el elemento sensible, vive en él íntegramente. Esos dioses no tienen nada impenetrable al hombre, nada que él no descubra en sí mismo o en el orden de su ciudad. Dioses maravillosamente humanos, dioses demasiado humanos, demasiado pobremente humanos, cuyos fines son aún tan limitados como los de los hombres. Atenea es el genio del pueblo ateniense, su expresión total, su vida satisfecha.

Esta concepción del hombre, a pesar de su belleza, sigue siendo todavía estrecha, con horizontes limitados. "La república romana era la cualidad fundamental de Catón; desde que ella dejó de serlo él murió; esta cualidad le estaba tan unida que no pudo vivir sin ella. Esta cualidad ha terminado, es esencialmente un límite, una negación. El republicano romano constituía el límite de Catón; su espíritu, su idea; no tiene más extensión. Esta cualidad forma, pues, el límite de algo que llamamos finito" [114]. Esta humanidad carece ciertamente aún de dimensiones: no tiene conciencia de la subjetividad propia y de las superaciones que ella permite, hasta el infinito, de todo orden ya establecido. La ausencia de esta subjetividad y de esta infinitud es su límite.

Mas si no hay para este hombre otro fin que existir, existir en su armonía con la ciudad que lo rodea, en la familiaridad de los dioses que expresan esta armonía, ¿qué devendrá su religión cuando se haya roto ese frágil equilibrio entre la ciudad y el ciudadano, cuando el imperio unitario de los césares romanos se haya tornado tan lejano, tan extraño, tan temible hasta asumir la forma de una destino impersonal y amenazante?

Exigirá entonces a sus dioses no ya expresiones sino garantías. Los dioses romanos llenaban funciones utilitarias para satisfacer necesidades domésticas, particulares, para mantener también la cohesión del Estado. Es una religión política que tiene por fin el Estado. Pero qué poder insignificante es el de los pequeños dioses de antaño, al lado del de los emperadores. Por sobre esta plebe innumerable de dioses antiguos hay un emperador que puede, en su soberanía arbitraria y omnipotente, provocar en la vida de los particulares desdichas más grandes que todas esas divinidades subalternas. "El mundo, desde el extremo de Bretaña hasta el Eufrates y el Tigris, nada podía oponerle, no tenía nada que oponerle, nada interior, nada exterior, ni religión, ni moral, ni pudor, ni temor, ningún recurso, ningún derecho, ninguna constitución jurídica, ningún derecho individual que fuese infinito en sí" [115].

Era para cada uno el destino, pero un destino arbitrario. "Es por

[114] *Philosophie de la religion*, II parte, I, p. 42.
[115] *Philosophie de la religion*, II parte, p. 183.

completo consecuente que el emperador, potencia suprema, haya sido venerado como un dios; porque es esta potencia irracional la que rige a los individuos y su condición"[116].

La alienación del hombre, de sus fuerzas particularmente humanas, alcanza aquí su grado supremo.

En el emperador se concentra e individualiza todo el poder alienado de la humanidad: todo lo divino es reunido en este ser finito. Y, al mismo tiempo, es la desdicha y el dolor absolutos del individuo, despojado de todo su ser, de todo su poder, de todo su porvenir.

De esta contradicción, la más profunda, y de este dolor, el más universal, nacería una nueva forma de religión, una nueva concepción de la relación de lo finito y lo infinito en el hombre. "La desesperanza predominante en el espíritu del mundo al no hallar en esta vida y en la finitud con qué satisfacerse, todo ello servía para preparar el terreno de la verdadera religión del espíritu"[117].

A esta religión la llama Hegel "religión absoluta", en la cual el espíritu, consciente de su verdadera naturaleza, no puede ya expresarse en la exterioridad sensible. Al tomar conciencia de su interioridad bajo la presión de toda la antigua angustia del mundo, el espíritu no puede ya manifestarse plenamente en el arte.

Lo que el cristianismo tiene que revelar de las nuevas dimensiones del hombre no puede, según Hegel, expresarse plenamente en el arte y esto es lo que a sus ojos constituye a la vez la grandeza y la debilidad del arte romántico: la significación que intenta dar a las obras desborda siempre la expresión artística.

* * *

¿Cuál es, pues, el contenido específico de esta religión absoluta que toma el lugar del arte en la tarea de revelar al hombre su propia naturaleza?

Este mensaje único, que el arte no logra expresar totalmente, es el de la Trinidad y el de la muerte de Dios.

El volumen de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* consagrado a la religión absoluta (III parte) encierra, después de la definición de la religión absoluta, tres subdivisiones fundamentales: el Reino del Padre, el Reino del Hijo, el Reino del Espíritu. Es decir, que el dogma de la Trinidad constituye la esencia de esta religión absoluta.

Hegel reprocha al pietismo de sus contemporáneos haber debilitado el cristianismo reduciéndolo a un moralismo vulgar en tanto dejaba de lado lo esencial: la revelación de la verdadera naturaleza de lo divino en la Trinidad.

116 Ibíd., p. 188.
117 *Philosophie de la religion*, II parte, p. 194.

La relación de lo finito y lo infinito, del sujeto finito con su objeto infinito, del hombre con Dios, cuando se superan las religiones de la naturaleza y las religiones de la individualidad espiritual, se descubre, en su verdadera riqueza, dentro de la religión absoluta.

La Trinidad expresa "los tres modos de la relación del sujeto con Dios" [118].

Lo infinito, Dios, puede en primer término ser pensado absolutamente solo "antes de la creación del mundo" [119], dice Hegel, en una fórmula que recuerda literalmente la que ha empleado para definir su Lógica. Es lo que él llama ahora el "reino del Padre".

"En segundo lugar: Dios crea el mundo; pone la escisión; por una parte, crea la naturaleza; por otra, el espíritu finito" [120]. Es "el reino del Hijo".

Finalmente, esta revelación de Dios en el mundo finito, esta reconciliación de lo finito y lo infinito ha permitido al espíritu vivir en la comunidad de los que poseen esta revelación. Es "el reino del Espíritu".

Hegel subraya que no se trata aquí de una *fenomenología* de la religión en la cual se descompondría, según las exigencias de nuestro espíritu, lo que en realidad es uno. No se dan ahí diferencias exteriores, establecidas por nosotros según lo que somos; ellas representan la actividad de la vida que se desarrolla [121].

No se trata tampoco de tres épocas que se suceden en el tiempo: Dios antes de la creación, Dios que crea el mundo y le envía su Hijo, Dios que vive en su Iglesia. Es necesario aquí desconfiar del lenguaje. La religión, según Hegel, traduce una verdad absoluta, eterna, en el lenguaje imaginado de la *representación*, en la forma de un mito. Corresponderá a la filosofía superar este estadio para concebir esa verdad que es la del pensamiento puro, que aprehende esta Trinidad en su unidad profunda.

¿Cuál es, pues, el contenido de la Trinidad tal cual se expresa en la representación religiosa? ¿Cuál es la concepción del mundo y de la vida, cuál la nueva dimensión del hombre que ella ha revelado en el curso de la historia?

Dios (el Padre) no puede definirse de antemano sino como "el creador eterno, la manifestación eterna; es eso, este *acto*; ahí está su concepto, su determinación" [122].

El acto de crear no podría separarse de la creación por la cual se manifiesta. El espíritu, como acto, como acto creador, no puede separarse de lo que lo manifiesta y de lo que crea. La naturaleza misma del espíritu consiste en objetivarse. "Un espíritu que no se manifiesta

118 *Philosophie de la religion*, III parte, p. 35.
119 Ibíd., p. 36.
120 Ibíd., p. 36.
121 *Philosophie de la religion*, III parte, p. 36.
122 Ibíd., p. 44.

no es espíritu. Se dice que Dios ha creado el mundo; se habla de ello como de un acto realizado de una vez por todas, que no se repite, como una determinación que puede ser o no ser... De alguna manera es una determinación arbitraria, contingente, que no forma parte de la noción de Dios; mas Dios como espíritu debe ser esencialmente para otro, manifestarse; él no crea el mundo de una vez para siempre sino que es el Creador eterno"[123].

Dios, como espíritu, es, entonces, actividad absoluta, eternamente creadora. Es el principio fundamental de toda existencia.

Es a la vez él mismo y su Otro, su creación necesaria: la naturaleza, y también el hombre en su finitud, el Hijo.

El hombre es creado a la imagen de Dios: Ha sido creado como creador. La naturaleza del hombre es divina; el hombre es el acto de crearse, como Dios mismo. El sujeto tiene un valor absoluto. El hombre no podría ser bueno "por naturaleza", en una inocencia animal. Si es bueno no puede devenirlo por su voluntad, por esta misma voluntad y este mismo conocimiento que son la fuente del mal. La representación mítica de la caída tiene esta significación: el hombre ha roto sus vínculos con la naturaleza y su inocencia originaria; conoce la escisión, puede oponerse a Dios, lo que constituye el mal; puede oponerse al mundo, lo que constituye la infelicidad.

Para librarse de la infelicidad debe transformar el mundo por el trabajo. Esto es lo que representa su superioridad sobre el animal: "Los animales no trabajan; trabajar es el signo de la naturaleza superior, espiritual del hombre"[124].

Para que el hombre adquiriera la certidumbre de su naturaleza divina Dios tenía que manifestarse sobre la tierra de manera carnal. La encarnación en el Cristo reconcilia lo infinito y lo finito cuya forma y todas las compulsiones asume lo infinito.

Jesús es el signo de esta reconciliación. Es el signo según el cual Dios no es sólo creación sino también amor. En efecto, al asumir la condición del hombre, al aceptar la ley de nacer que es asimismo la de sufrir y morir, y al aceptar su muerte en la cruz, la más vil, la de los malhechores, testimonia que lo más innoble es a la vez lo más noble: "Es necesario ver en esto la expresión inmediata de la Revolución acabada contra todo lo que existe"[125].

Esta vida y esta muerte indigna son la vida y la muerte de Dios. Por encima de la escisión más brutal entre lo infinito y lo finito alcanzamos la reconciliación suprema. No se tiene la intuición del ser determinado temporal perfecto de la idea divina en el presente sino mediante la muerte de Cristo. La alienación suprema de la idea divina: Dios ha

123 Ibíd., ps. 43-44.
124 *Philosophie de la religion*, III parte, p. 124.
125 Ibíd., p. 155.

muerto, Dios mismo ha muerto, es una representación prodigiosa, terrible, que exhibe ante la representación el abismo más profundo de la escisión. No obstante, esta muerte es también el más grande amor. El amor ciertamente es la identidad de lo divino y de lo humano... Se tiene, pues, aquí la intuición de la unidad en su grado absoluto, la intuición suprema del amor. El amor consiste, en efecto, en renunciar a su personalidad, a sus bienes; es una actividad consciente, la renuncia suprema ante sí para el otro y se manifiesta en esta alienación extrema de la muerte que representa el límite de la vida. La muerte de Cristo es la intuición misma de este amor absoluto [126].

Esta muerte de Dios expresa el momento de la negación como momento necesario del despliegue del espíritu. Dios ha muerto y esta muerte es un momento de la naturaleza divina, un momento necesario del despliegue de la naturaleza humana que constituye una con la naturaleza divina. Esto significa que todos los fines que puede proseguir la voluntad del hombre pueden y deben, tarde o temprano, abolirse en la tumba del espíritu [127] y que reside ahí la condición misma de la vida del espíritu como tal. Esta muerte no es más que la muerte de la muerte, es decir, la condición primera de la resurrección.

"Se dice en un cántico de Lutero: Dios mismo ha muerto; así se expresa la conciencia según la cual lo humano, la finitud, la impotencia, la debilidad, la negación, son un momento de lo divino, que todo ello está en Dios, que la finitud, la negatividad, la alteridad no están fuera de Dios, y que la alteridad no es un obstáculo para la unidad con Dios. La alteridad, la negación es conocida como momento de la naturaleza divina. En esto se desarrolla la más sublime idea del Espíritu" [128].

Por la muerte de Dios el hombre adquiere la certeza de su unidad con Dios.

Esta certeza se encuentra en el principio de la comunidad del espíritu. La fe no consiste en creer en Dios sino en creer que este hombre es el Hijo de Dios [129]. En ese reino del espíritu "este amor no es humano, no es el amor de los hombres ni el amor sexual ni la amistad" [130]; es el amor infinito engendrado por el dolor infinito; es la comunión de los santos.

A pesar del acento místico de esta meditación hegeliana puede preguntarse lo que queda de la ortodoxia cristiana en esta filosofía de la religión. Un comentarista católico dice con razón: "Esta muerte de Dios, y este es el reproche fundamental que hay que dirigir a la filosofía religiosa de Hegel, resulta del hecho que lo dado histórico surge por completo debilitado del tratamiento que éste le ha hecho sufrir. El

[126] Ibíd., p. 152.
[127] Ver *Histoire de la philosophie*, p. 63.
[128] Ibíd., p. 164.
[129] Ibíd., p. 183.
[130] Ibíd., p. 172.

drama histórico, del cual el creyente participa por su acto de fe, se reduce finalmente a un mito que permite a la humanidad expresarse por la riqueza de su contenido exterior" [131].

Es necesario reconocer que en la concepción hegeliana el culto, es decir, el conjunto de las relaciones prácticas con Dios, tiene esencialmente por objeto conducir al hombre a asimilar con plenitud, a asumir la naturaleza humana, divina en su esencia. "De una manera general el culto es el eterno proceso del sujeto para identificarse con su esencia" [132]. Es la reconciliación de lo infinito y lo finito.

Desde el punto de vista teórico la forma más alta del recogimiento conduce a la filosofía; desde el punto de vista práctico el sacramento más elevado es la moralidad [133].

Dios es la forma más elevada de la autoconciencia [134]. El fin último del culto es la existencia de Dios en el hombre. Y Hegel agrega: "Lo que parece ser mi acción es la acción de Dios, y por el contrario, Dios sólo existe debido al hecho de mi actividad. Los dos seres forman uno solo; es la reconciliación absoluta" [135].

La ambigüedad de tales fórmulas, y más allá de ellas, de la dialéctica misma del desarrollo del pensamiento hegeliano, ha conducido a los comentaristas a preguntarse si Hegel era ateo.

Un siglo antes del libro de Kojève, sostuvo Bruno Bauer la tesis del ateísmo de Hegel. Kojève, retomando el tema de Bruno Bauer, lo formula de la manera siguiente: "La antropología hegeliana es una teología cristiana laica. Hegel se da perfecta cuenta de ello. Repite en diversas oportunidades que todo lo que dice la teología cristiana es absolutamente verdadero a condición de ser aplicado no a un Dios trascendente imaginario sino al hombre real, que vive en el mundo. El teólogo hace antropología sin advertirlo. Hegel sólo toma verdaderamente conciencia del saber llamado teo-lógico, explicando que su objeto real no es Dios sino el Hombre histórico, o como él mismo gusta decirlo: el Espíritu del pueblo" [136].

Tal interpretación, extraída de Bruno Bauer, y que convierte a Hegel en discípulo de Feuerbach, ha sido considerada a menudo como marxista o próxima al marxismo". Hay aquí un contrasentido. Lo que distingue a los marxistas de los no marxistas en la interpretación de Hegel no es de ningún modo que los no marxistas pongan el acento sobre los aspectos teológicos del pensamiento hegeliano en tanto que

[131] Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, p. 353.

[132] *Philosophie de la religion*, I parte, p. 195.

[133] "La filosofía es un culto continuo... la moralidad es el culto más auténtico"; ibíd., p. 199.

[134] Ibíd., p. 200.

[135] Ibíd., p. 216.

[136] Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*, ps. 570-71. (Hay trad. castellana en La Pléyade, tres volúmenes citados en la bibliografía de este libro.)

los marxistas se negarían a verlos. Lo que los distingue, es que los no marxistas consideran en general esas especulaciones teológicas como la parte viviente del hegelianismo, mientras que los marxistas buscan, además, el "núcleo racional" de la filosofía de Hegel.

Cuando, por ejemplo, Kojève escribe: "Según Hegel —para emplear el lenguaje marxista— la Religión no es más que una superestructura ideológica que ni nace ni existe sino en función de una infraestructura real" [137], pensamos que no se trata de una "interpretación" del pensamiento hegeliano, porque esta tesis es contraria no sólo a la letra de los escritos de Hegel sino al espíritu mismo de su idealismo objetivo, según el cual el desarrollo de la Idea es el único motor de la historia.

Ciertamente la posición religiosa de Hegel es ambigua, y acusado de ateísmo cuando dictaba sus *Lecciones de filosofía de la religión* —en una época en que el catolicismo comenzaba a reimplantarse en Alemania—, a menudo fue obligado a colocarse a la defensiva para descartar esta sospecha que, años antes, le había costado a Fichte su cátedra de filosofía [138].

Pero no reside allí lo esencial. El problema es determinar cómo Hegel concibe la índole de las relaciones entre Dios y la naturaleza, la razón, la historia, la autoconciencia.

Las relaciones de Dios y la naturaleza estaban ya definidas en la *Lógica*: "En tanto que inmediato Dios no es sino naturaleza. O la naturaleza sólo es el Dios oculto que no se manifiesta aún como espíritu, y por tanto no es el Dios verdadero. O aun en el pensamiento, en el primer pensamiento, Dios no es sino el ser puro, pero también esencia, absoluto abstracto, mas no el Dios en tanto que Espíritu absoluto que solo constituye la verdadera naturaleza" [139].

Dios parece, pues, ciertamente no ser más que el desarrollo total del mundo real. Toda cosa es sólo un momento de Dios, que no tiene existencia y significación más que en él. El hombre se identifica con el acto creador de Dios cuando deja que la cosa se desarrolle en él hasta la totalidad concreta. Dios y el mundo son indisolubles: "Sin el mundo Dios no es Dios" [140]. Ello surge de la naturaleza misma de lo infinito que no puede prescindir de lo finito y se manifiesta sólo en él; igualmente de la naturaleza del espíritu que no puede ser sin manifestarse. "Dios se manifiesta en lo presente sensible; no tiene otra forma

137 Obra citada, p. 161. Ver también p. 217.

138 Sobre estas protestas de Hegel contra el reproche de ateísmo ver: *Enciclopedia*, parágs. 71, nota, y 573, nota. En 1827 Hegel había sido vivamente atacado en el *Periódico de la Iglesia Evangélica* y el teólogo Schleiermacher lo acusó de ateísmo con particular violencia. Hegel le respondió que si el sentido de dependencia era lo esencial de la religión los perros resultaban seguramente los seres más religiosos.

139 *Logique*, II, p. 179.

140 *Philosophie de la religion*, I parte, p. 130.

que el modo sensible del espíritu, el del hombre individual... Está así establecido que la naturaleza divina y la naturaleza humana en sí no son diferentes; Dios se manifiesta en forma humana. La verdad es que no hay más que una sola razón, un sólo espíritu" [141].

El mundo y Dios no son sino dos aspectos de una misma realidad. Lo que excluye la noción de creación: "El espíritu es para sí, es decir, se torna su propio objeto y manteniéndose a sí mismo opuesto al concepto es lo que se llama mundo, naturaleza. De igual modo el objeto retorna a su fuente; este doble movimiento es la vida divina" [142]. Se comprende fácilmente por qué Hegel tuvo que liberar a Spinoza de la sospecha de ateísmo; "el espinocismo es más bien un acosmismo" [143]. Es un alegato *pro domo* [en su favor], porque si él introdujo en el espinocismo el devenir y la historia, no ha modificado en lo esencial la concepción de las relaciones entre Dios y el mundo: lo finito no tiene en sí su razón de ser; sólo lo infinito existe, pero en esta totalidad viviente del universo lo infinito no es otra cosa que la totalidad concreta de lo finito en la totalidad de su desarrollo.

Esta doctrina no excluye sólo toda trascendencia; excluye hasta la posibilidad misma de un acto único de creación puesto que "existir es poner la diferencia" [144].

Las relaciones entre Dios y la razón humana excluyen radicalmente tanto el dualismo y la trascendencia como las relaciones entre Dios y la naturaleza. "No hay sino una razón, no existe una segunda, sobrehumana; ella es lo divino en el hombre" [145].

Esta idea tiene además una extensión mucho más vasta en Hegel: "Lo divino se encuentra principalmente en la producción humana" [146]. Pero es en la razón sobre todo donde Dios se manifiesta al hombre [147].

Este Dios, que carece de existencia trascendente a la naturaleza y a la razón, tiene historia: "El mundo intelectual, divino, la vida divina en sí se desarrolla, pero estos círculos de vida son los mismos que los de la vida del mundo" [148].

La religión no es nada más que la autoconciencia de la idea devenida totalidad concreta al término de su desarrollo. Dios es la realidad que toma conciencia de sí, y este absoluto sólo adquiere en el hombre conciencia de sí. "La religión es el conocimiento que tiene de sí el espíritu divino por la mediación del espíritu finito" [149].

[141] *Philosophie de la religion*, III parte, p. 134.
[142] Ibíd., I parte, p. 151.
[143] Ibíd., p. 167. (Sobre acosmismo véase *Enciclopedia*, parág. 50.)
[144] Ibíd., II parte, 2, p. 32.
[145] *Histoire de la philosophie*, p. 113.
[146] Ibíd., p. 155.
[147] *Philosophie de la religion*, I parte, p. 49.
[148] *Philosophie de la religion*, p. 149. También: *Histoire de la philosophie*, p. 106: "Sólo el movimiento hace la unidad verdaderamente concreta".
[149] Ibíd., p. 133.

La naturaleza divina es idéntica a la naturaleza humana. El culto de tal religión no puede, pues, ser separado de la vida: es la vida misma en su acto creador.

Es el acto por el cual se afirman y se objetivan, en las acciones humanas, la pasión dominante del todo, el amor del todo, el sentimiento de la responsabilidad personal respecto del todo. El trabajo, el arte, la creación en todas sus formas, son las más perfectas ofrendas por las cuales se expresan la presencia de lo divino en el hombre y el esfuerzo del hombre para crear en él lo divino, es decir, lo humano auténtico: "La eterna historia de Dios y de la humanidad, del movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios se presenta, y la conciencia la considera con la autoconciencia misma en la *historia*" [150].

Así pues, en Hegel no se da ninguna trascendencia, ningún dualismo [151], y por tanto ninguna salvación posible que provenga de lo exterior: a partir de la experiencia vivida del desgarramiento y de la angustia no espera su salvación sino del conocimiento. La única realidad es la de la historia en la totalidad de su desarrollo. No es nada fuera de ella: es la manifestación total del espíritu que le es inmanente.

Esta concepción del mundo está muy alejada de la ortodoxia cristiana, pero el idealismo objetivo recupera y traspone lo esencial de la enseñanza cristiana.

No es el espíritu el que nace del desarrollo de la historia; ese desarrollo, por el contrario, no es más que la manifestación exterior de la idea.

Esta idea, sustancia- sujeto, tiene todos los atributos tradicionales de Dios.

Se puede decir de Hegel lo que Engels dirá más tarde de Feuerbach: "El hombre de Feuerbach se ha derivado de Dios. Feuerbach ha llegado al hombre a partir de Dios, y así el hombre está aún coronado por la aureola teológica de la abstracción. Para llegar al hombre el camino verdadero es el inverso... debemos deducir lo universal de lo individual y no de él mismo ni inventarlo a voluntad, al modo de Hegel" [152].

Resulta, pues, justo decir a la vez con Feuerbach: "Si no se abandona la filosofía de Hegel no dejamos la teología" [153], y "La filosofía de Hegel es la última y grandiosa tentativa para restaurar el cristianismo desgarrado y aniquilado por la filosofía, apoyándose en la identificación, corriente en los tiempos modernos, de la negación del cristianismo por el cristianismo mismo" [154].

La ambigüedad subsiste constantemente en la filosofía de Hegel:

[150] Ibíd., p. 231.
[151] Ni aun el del alma y el cuerpo. Ver *Esthétique*, t. I, ps. 153-155.
[152] Engels-Marx, *Correspondance*, Carta a Marx, 19 nov. 1844, t. I, ps. 12 y 13.
[153] Feuerbach, *Thèses provisoires*, p. 120.
[154] Feuerbach, *La philosophie de l'avenir*, p. 159.

¿Es una teología o un humanismo? Sin ninguna duda Hegel ha tratado de conciliar ambas. La religión y la filosofía son a la vez la concepción que el hombre, espíritu finito, puede formarse de Dios, y la conciencia que Dios asume de sí mismo en el hombre. Hegel lo dice de modo explícito en la *Enciclopedia* donde trata en estos términos del conocimiento de Dios: "Dios no es Dios sino en tanto que se conoce; su conocimiento de sí mismo es además la conciencia que él tiene de sí mismo en el hombre y el conocimiento que los hombres *tienen de Dios*, conocimiento que progresa hasta el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo *en Dios*" [155].

La religión no es, pues, para Hegel, un diálogo del hombre con una inteligencia o un poder trascendente sino una participación personal activa en un acto que se ejerce y no puede ejercerse más que en el hombre y por el hombre, un acto por el cual el Todo de la vida se construye a sí mismo.

No hay aquí el menor rastro de trascendencia, pero como lo ha subrayado un teólogo [156], "los dos términos que hay que reconciliar no son el hombre y Dios, sino el hombre y lo que éste debe devenir".

El pensamiento hegeliano se despliega íntegramente en una estricta inmanencia. Para él sólo se trata del hombre y su realización total. Su Dios es el Dios-programa de los humanistas y no el Dios-persona de los teólogos. Hemos recordado ya este texto de su juventud que contiene en germen *La esencia del cristianismo* de Feuerbach: "Fue un mérito reservado a nuestro tiempo reivindicar como propiedad del hombre, por lo menos en teoría, los tesoros que han sido derrochados en los cielos, ¿mas cuál ha de ser el siglo que tenga la fuerza de realizar este derecho y asegurarse esta propiedad?" [157].

En el atardecer de su vida, esta ambición seguirá siendo la suya: "La historia universal es el curso de este desarrollo (de la Idea), y el devenir real del espíritu, bajo el espectáculo cambiante de sus historias, tal es la verdadera Teodicea" [158].

La filosofía, según Hegel lo repite a menudo, es una superación de la religión, pero ella tiene el mismo contenido: "La religión es la forma general en que se halla la verdad para la conciencia no abstracta" [159].

A pesar de que Hegel elimina toda trascendencia de Dios no sería exacto concluir de ello que reduce Dios al hombre porque lo propio del hombre es precisamente, para él, devenir Dios.

155 *Encyclopédie*, parág. 564, nota. Hegel remite, para la explicación de estas fórmulas a sus *Aforismos sobre el saber y el no-saber*.

156 Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, p. 219.

157 Nohl, 225.

158 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 409.

159 *Philosophie de l'histoire*, p. 400. También: *Encyclopédie*. Prefacio a la seg. edición, p. 20 y parág. 1; *Logique*, II, p. 550; *Histoire de la philosophie*, ps. 152 y 165; *Philosophie de la religion*, I, ps. 32, 33, 36.

Sin embargo, para Hegel el hombre no puede devenir Dios porque —como el cristianismo lo enseña por imágenes y símbolos— Dios se ha hecho hombre. Lo absoluto no puede nacer a partir de lo que no es él. Si lo absoluto puede, por fin, realizarse es porque estaba ya presente ahí, desde el origen.

El cristianismo es, entonces, para Hegel la religión por la cual se debe pasar para llegar a la religión absoluta. La conciencia infeliz es una etapa del Saber absoluto.

No creemos, pues, que se pueda, con Kojève, identificar el Saber absoluto con un humanismo rigurosamente ateo. Y esto por una razón fundamental que Kojève mismo sugiere: "Este antropoteísmo hegeliano presupone la teología cristiana puesto que aplica al hombre la idea cristiana de Dios" [160].

Pensamos que tampoco se puede, con Wahl, afirmar: "No se trata, para Hegel, de negar el cristianismo, sino de separar su verdadera esencia, y en cierto sentido esta esencia es la divinización del hombre" [161]. Por lo demás, sin duda, un teólogo tendría motivos para asombrarse de la formulación de Wahl. Pero, aun sin entrar en debate teológico, me parece que es asimilar, de manera bastante temeraria, la fe en "el Dios de Abraham, Isaac y Jacob" y el "Dios de los filósofos". Lo que del cristianismo desaparece totalmente en Hegel es la Revelación. Para Hegel, sin ninguna duda, Dios está en el hombre y el hombre está en Dios, pero lo que diviniza al hombre no es la Revelación ni la Fe, es el Saber absoluto.

Sólo metafóricamente se puede asimilar ese Saber absoluto hegeliano, unión del sujeto cognoscente y del objeto conocido, con una experiencia mística.

No podemos, en consecuencia, suscribir la tesis de Wahl, según la cual, "en Hegel la idea de la muerte de Dios es tomada, no del todo en un sentido nietzscheano, sino en el sentido cristiano", y tampoco la tesis según la cual la interpretación hegeliana de la muerte de Dios "sería intermedia entre la de un Pascal y la de un Nietzsche" [162].

La concepción hegeliana de la "muerte de Dios" no es ni la del cristianismo y Pascal ni la del ateísmo y Nietzsche: ella es —y esto es lo que justifica el título mismo de esta obra— la expresión de la intuición central del pensamiento específicamente hegeliano.

Expresa la idea dominante de Hegel: lo absoluto no se pone sino oponiéndose; se limita a sí mismo y por ello mismo se niega, y no es lo absoluto sino por la negación de esta negación. Lo infinito sólo es lo infinito por lo finito, y en esto, en lo finito, sin cesar aflora y se revela lo infinito por el deseo y la muerte.

160 Obra citada, p. 300.

161 J. Wahl, *A propos de l'introduction à la phénoménologie de Hegel par A. Kojève.*

162 Ibid.

Hegel asume aquí la contraparte de los materialistas franceses del siglo XVIII que oponían la filosofía a la religión. La *Aufklärung*... se pone en guardia cuando la filosofía muestra lo que hay de razón en la religión cristiana...[163], y sin embargo las religiones "son la obra suprema de la razón y es absurdo creer que los sacerdotes han inventado las religiones para engañar a los pueblos"[164].

Si la religión no es la etapa suprema del desarrollo del espíritu y si la filosofía está más allá, esto no es en razón de su contenido sino de su forma: la religión no es aún más que una representación imaginada de la verdad absoluta que sólo puede hallar su expresión adecuada en el pensamiento puro.

Hegel admite sin esfuerzo que la fe puede ser un camino para acceder a la verdad, pero ésta sigue dependiendo de una autoridad, de un dogma, en tanto que la filosofía es el pensamiento libre, que crea todo a partir de sí misma y no a partir de un "dato" exterior. Asimismo, en su *Historia de la filosofía* Hegel descarta las doctrinas de los Padres de la Iglesia y la enseñanza de los escolásticos como no siendo auténticas filosofías[165].

Este elemento de "positividad" de la religión[166] debe ser eliminado: "La verdad que nos llega por la religión es algo exterior... todo ello depende de la exterioridad, es histórico"[167]. Hay allí una contingencia que debe ser reabsorbida por la necesidad racional[168]. Tal concepción conduce finalmente a dejar poco lugar a la revelación y a no ver en la historia sagrada y en sus relatos más que una alegoría, una parábola, un mito que traduce en imágenes una verdad racional.

En este sentido Hegel habla constantemente de "mitología cristiana"[169]. Cuando decimos que Dios ha engendrado un Hijo es "una imagen"[170]. La creación del mundo es una "representación"[171]. La caída es un mito[172], como el del Fénix[173].

Por esto sobre todo el pensamiento hegeliano ha sido particularmente destructor para la religión revelada: si es falso decir que Hegel era ateo, es indiscutible que la izquierda hegeliana, desde Feuerbach y

[163] *Philosophie de la religion*, III parte, ps. 212 y 218. Ver también *Encyclopédie*, parág. 554, nota.
[164] *Histoire de la philosophie*, p. 151.
[165] *Histoire de la philosophie*, p. 193. También ps. 321, 322, 323.
[166] *Philosophie de la religion*, III parte, ps. 27-28.
[167] *Histoire de la philosophie*, p. 152. Ver *Philosophie de la religion*, I parte, p. 218.
[168] *Philosophie de la religion*, I parte, p. 210.
[169] *Histoire de la philosophie*, p. 182.
[170] *Philosophie de la religion*, I parte, p. 101.
[171] Ibíd., p. 103.
[172] Ibíd., p. 249.
[173] *Histoire de la philosophie*, p. 192.

Marx, ha hallado en él los principios metodológicos de una crítica religiosa que conducía necesariamente al ateísmo [174].

* * *

La concepción hegeliana de la filosofía, como superación del arte y de la religión en la expresión de la verdad absoluta, proporciona la respuesta a la pregunta planteada en las primeras líneas de este libro. Hegel, decimos, ha planteado un problema que nuestro siglo está en vías de resolver.

Para Hegel la filosofía, como la religión, nace del desgarramiento del mundo y como ella su misión es superar ese desgarramiento.

Él compara decididamente su época con aquella en que nace el cristianismo y se asigna una tarea semejante a la que realiza la religión cristiana [175].

Lo que caracteriza esa época es a la vez una "ruptura en el mundo real" y, lo que es la consecuencia, "el desdoblamiento del hombre, la ruptura entre la existencia interior y la existencia exterior", pues el espíritu no se siente ya satisfecho por el presente inmediato [176].

Hegel concibe una "concordancia de las revoluciones políticas con la aparición de la filosofía" [177], pero no establece entre los dos fenómenos una relación de causa a efecto sino que les halla el mismo origen: el desgarramiento de la sociedad y el desdoblamiento del hombre.

Define al hombre moderno como "una especie de anfibio que vive en dos mundos contradictorios entre los cuales la conciencia duda sin cesar, incapaz de fijarse y de tomar una decisión que la satisfaga. Pero en tanto se empuja al extremo este desdoblamiento, la cultura y la inteligencia modernas han planteado la necesidad de su reabsorción... En nuestros días esta oposición se experimenta de manera particularmente viva y preocupa a los hombres de múltiples modos. El pensamiento no cesa de alentarla y es el entendimiento con su "tú debes", al que erige como realidad, el que la mantiene. Torna al hombre inquieto y como acosado por todos lados... interesa al hombre que esta oposición desaparezca..., que permita una conciliación... Es tarea de la filosofía, y su tarea principal, suprimir las oposiciones... la filosofía tiene por fin mostrar que si la contradicción existe es tal que ya ha sido reabsorbida en sí y para sí desde la eternidad" [178].

La filosofía hegeliana es la filosofía de la época del mundo desgarrado y de los hombres desdoblados [179], de una época en que los

[174] K. Marx, Manuscrits de 1844, *Oeuvres philosophiques*, t. VI, ps. 84-85.
[175] *Phisolosophie de la religion*, III parte, p. 215.
[176] *Histoire de la philosophie*, ps. 137-138.
[177] Ibíd., p. 318.
[178] *Esthétique*, I, ps. 48 y 49.
[179] Ibíd., III, II parte, p. 281.

fines personales y los fines sociales no se hallan en concordancia sino en oposición. Vivimos la agonía de este mundo como Hegel ha vivido sus primeras etapas. Por eso los problemas que ha planteado son los nuestros y nos corresponde responder a ellos y resolverlos.

En tal mundo el individuo no puede actuar con toda su individualidad, como totalidad humana, como hombre total. Su acción, en la inmensa mayoría de los casos, no es libre creación sino trabajo bajo la constricción de la necesidad, trabajo parcial que parcela al hombre, lo divide y lo mutila. Este hombre y su trabajo no son fines en sí sino medios para fines extraños, oscuros, además, y que planean muy lejos por encima de él y lo dominan como fuerzas extrañas, como fuerzas de la naturaleza. Son, por tanto, obras alienadas del hombre: instituciones, leyes, creencias. Es el reino de la no-libertad, del cual Hegel da esta descripción sorprendente: "El hombre, en tanto que individuo, debe, para preservar su individualidad, devenir medio al servicio de otros y de sus fines limitados, y servirse, a su vez, de otros como medios... Todo individuo viviente se halla en la situación contradictoria que consiste en considerarse como un todo acabado y cerrado, como una unidad y, al mismo tiempo encontrarse bajo la dependencia de aquel que no es él, y la lucha que tiene por objetivo la solución de esta contradicción se reduce a tentativas que no hacen más que prolongar la duración de la guerra" [180].

Hegel busca solucionar esta contradicción en la "conciliación" mediante el arte, la religión, la filosofía, que son otros tantos grados de la libertad, o más bien de la liberación de este desgarramiento.

El objetivo perseguido es la libertad, es decir, el espíritu que se halla "cómodo" en el mundo, que no choca ya con nada exterior dado, con nada que le sea extraño.

"El arte es capaz de crear un mundo sin disonancias ni contradicciones, un mundo, por así decir, redondeado y replegado sobre sí mismo" [181]. Su *Estética* da de ello muestras significativas: en diversas oportunidades, por ejemplo, ofrece el modelo de la pintura holandesa que ilustra esta concepción de la libertad: sentirse "cómodo" entre las cosas. "Los holandeses han creado ellos mismos la mayor parte del suelo donde viven. Esta prosperidad vigilante y honesta, esta autoconciencia desbordante y gozosa, todo ello no lo deben sino a sí mismos, y es lo que constituye el contenido general de sus cuadros" [182].

De igual modo, a propósito de los mendigos de Murillo expresa: "Esta indiferencia respecto del mundo exterior y esta libertad interna sobre la cual lo exterior no tiene influencia forman el concepto de lo ideal" [183].

180 *Esthétique*, I, ps. 184 y 186.
181 Ibíd., I, p. 307.
182 Ibíd., p. 206. También: II, ps. 329-330; III, I parte, ps. 287-293.
183 *Esthétique*, p. 207.

Cuando aborda el drama moderno que "consiste en pensar que es posible crear, a favor de acciones humanas una realidad armoniosa, a pesar de los desacuerdos y los conflictos de intereses, de pasión y caracteres" [184], denuncia como quiméricas las tentativas de esos "jóvenes que actúan en un mundo considerado como incompatible con sus ideales, que ven una desgracia en la existencia de la familia, la sociedad, el Estado, las leyes, las ocupaciones profesionales, que son, según ellos, una perpetua amenaza a todos los derechos eternos del corazón... Abrir una brecha, cambiar el mundo, mejorarlo, o por lo menos recortar un rincón de cielo sobre esta tierra" [185], he aquí la quimera y el peligro. Se trata de lo que Hegel llama, retomando el título de la primera parte del *Wilhelm Meister* de Goethe, "Los años de aprendizaje". En nombre de esta "sabiduría" condena el *Karl Moor* de Schiller que se rebela contra el orden burgués en su conjunto [186]. Todo ello debe conducir a la sabia maduración del héroe, quien "comprende que lo mejor es adaptar sus deseos y maneras de pensar a las condiciones de la vida real" [187]. No se trata de cambiar el mundo sino de comprenderlo y adaptarse a él.

En niveles más elevados la religión y la filosofía tienen la misma misión conciliadora.

Es notable además que la evolución religiosa de Hegel se halle estrechamente ligada a su evolución política. En su juventud es hostil al cristianismo al cual opone el ideal de una religión cívica, semejante a la de las ciudades griegas y que los cultos revolucionarios intentan instaurar en Francia para educar al pueblo en el espíritu de la libertad política y las virtudes cívicas; cuando abandona, muy pronto ciertamente, sus convicciones republicanas, ante lo que considera un fracaso del jacobinismo, acepta el cristianismo como moral fundada sobre el valor infinito de la subjetividad. Renuncia al sueño de un renacimiento de la ciudad griega y considera que la única vía del desarrollo de Alemania es la de una lenta instauración de un reino burgués que conservara, bajo la forma de compromisos, ciertas instituciones del feudalismo. El cristianismo, "purificado" en Alemania por la Reforma luterana, dará el fundamento espiritual necesario a esta transformación y permitirá ahorrarse una revolución.

En esta perspectiva, como lo ha señalado muy justamente Niel, para Hegel "el cristianismo es la religión de la reconciliación" [188]. En la religión cristiana esa necesidad de conciliación se hace sentir más aún que en las otras religiones, porque ella comienza por la escisión absoluta y esta necesidad no aparece sino cuando la conciencia está

[184] Ibíd., t. III, II parte, p. 257.
[185] Ibíd., II, p. 324.
[186] Ibíd., III, II parte, p. 277.
[187] Ibíd., II, p. 324.
[188] Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel.*

dividida. La religión pagana encierra en sí la conciliación gozosa desde el origen. La religión cristiana no ofrece esta alegría; provoca ella misma la necesidad, comienza por el dolor, lo evoca, desgarra la unidad natural del espíritu, la unidad del hombre y de la naturaleza; destruye la paz natural. Hallamos en ella en primer plano el pecado original; el hombre es malo desde el origen y posee en su ser íntimo un elemento negativo... y la religión cristiana se libera del conflicto por la reconciliación [189].

La teología de la Trinidad de la que Hegel dice: "Este dogma es la determinación fundamental de la religión cristiana" [190]; da cuenta de este conflicto y opera la reconciliación al mostrar que lo negativo, lo finito, la naturaleza, el hombre individual, el mal son un momento necesario de lo infinito, de lo absoluto, de Dios: "Toda negación es una autodeterminación y no una limitación impuesta de afuera" [191].

La filosofía no tiene más que trasponer, en términos de pensamiento puro, lo que la religión enseña en la forma imaginada de la representación y el mito. "Seguramente ella aporta una conciliación, pero en el mundo del pensamiento no en el mundo terreno" [192]. Esta "conciliación" consiste en mostrar cómo lo negativo y el mal surgen con necesidad racional absoluta del desarrollo del Todo. La libertad consiste en conocer esta necesidad e identificarse con ella. Sin cambiar nada en este mundo sino simplemente interpretándolo de cierta manera, el hombre participa en la vida misma de Dios, en el desarrollo necesario del ser, y goza de la más perfecta libertad "espiritual".

La filosofía, entonces, no es otra cosa que el "servicio de Dios": "La tarea propia de la filosofía consiste en elevar ese contenido absoluto, que se halla en la representación religiosa, a la forma de pensamiento".

La filosofía puede muy bien, como la religión, agudizar las contradicciones reales, pero para realizar mejor después su reconciliación: "Cuando una forma del espíritu ya no es satisfactoria, la filosofía aguza la visión a fin de percibir lo que no satisface... por otra parte, la filosofía es un medio para apaciguar, para consuelo en el seno de esta realidad, en esta desdicha del mundo; es la fuga hacia la libre idealidad, hacia el libre imperio del pensamiento, ciertamente porque el espíritu, que no halla su satisfacción en la existencia, retorna a sí mismo" [193].

Aquí estalla con máxima fuerza la contradicción fundamental de la filosofía de Hegel: la contradicción entre su método y su sistema [194].

Su método dialéctico lo conduce a mostrar, con la necesidad de lo que es, también la necesidad de su desaparición y de su muerte; el

189 *Philosophie de la religion*, I, ps. 27-28.
190 Ibíd., p. 47.
191 *Esthétique*, I, p. 142.
192 *Histoire de la philosophie*, p. 137.
193 *Histoire de la philosophie*, p. 318.
194 Ver: Engels, *Anti-Dühring*, ps. 55-56, y *L. Feuerbach*, ps. 19 y s.

método lo impulsa a separar las contradicciones internas que constituyen la vida de toda cosa, en la naturaleza, en la historia, en el pensamiento y la fuente de su movimiento; lo lleva a mostrar que cada una de estas desapariciones y muertes es un momento del nacimiento y del desarrollo de una realidad más rica, porque en cada nueva etapa lo viejo es a la vez suprimido como tal, conservado y superado; lo conduce a mostrar que este movimiento de la totalidad viviente del mundo y del hombre carece de límite y de fin.

Su sistema, por el contrario, idealista y especulativo, se presenta como una totalidad acabada, es decir, muerta. La pretensión de haber alcanzado la verdad absoluta y definitiva lleva a Hegel a colocarse en el fin de los tiempos y a reconstruir indefinidamente un desarrollo que se ha congelado en la eternidad muerta de un sistema cerrado, de una verdad dogmática que dice lo que es y lo que no puede ser de otro modo en la naturaleza, en la historia y en el pensamiento.

Esta contradicción fundamental explica la diversidad de las interpretaciones de Hegel que se pueden distribuir en cuatro grupos principales.

Tenemos en primer término a aquellos que se adhieren al sistema de Hegel, como ideología de justificación de lo que es. Entre éstos hay que distinguir los que conservan de Hegel su justificación del orden real del mundo, en particular su doctrina del Estado como totalidad por la cual únicamente el individuo adquiere su realidad y su valor: esta elección es la de los conservadores de la derecha hegeliana, del pangermanismo y, finalmente, del fascismo totalitario.

Otros han retenido de las justificaciones del sistema lo que concierne no directamente a la sociedad y al Estado, sino la concepción de Dios. Es la tendencia de ciertos teólogos protestantes y aun católicos.

Fuera de estas dos interpretaciones, otros han concedido más atención al método que al sistema. Es decir, que se han adherido a este aspecto del pensamiento hegeliano que lleva sobre el estudio de las contradicciones en la esencia misma del mundo, y que rechazan la "conciliación" intentada por Hegel.

Entre éstos existen quienes se conforman con rechazar la conciliación y el sistema, y que sólo conservan de Hegel la toma de conciencia de la contradicción, la concepción trágica del mundo y del hombre que es un momento del pensamiento hegeliano. Al rechazar la conciliación hegeliana han rechazado también toda otra tentativa de superar la contradicción y consideran lo trágico como insuperable. Se puede colocar en esta categoría a las diversas interpretaciones existencialistas.

Por fin, una última manera de enfocar el pensamiento hegeliano consiste en rechazar, como las precedentes, el sistema, y adherirse al método de descubrimiento de las contradicciones, pero abandonando "la prisión de la idea hegeliana", para buscar la raíz de esas contradicciones no ya sólo en las ideas anteriores sino en el mundo real donde

éstas nacen, se desarrollan y mueren. A partir de esto es posible concebir la "superación" de esas contradicciones, no por la "conciliación" hegeliana sino por el cambio de las condiciones materiales, históricas, sociales que han engendrado tales contradicciones en el mundo y en el pensamiento. Esta es la vía del marxismo.

Los otros tres tipos de interpretación tienen un carácter común: se apoderan de un aspecto o de un momento de la filosofía hegeliana y se ajustan a ello. Permanecen, pues, más acá del mismo Hegel. Uno de los primeros comentaristas sistemáticos de Hegel en Francia ha podido decir con alguna razón: "Todas las críticas dirigidas a Hegel provienen del simple hecho que sus adversarios se mantienen en uno u otro de los grados inferiores de la conciencia, tal como los define la *Fenomenología*" [195].

La única manera posible de "superar" a Hegel es colocarse ante todo en el movimiento ascendente de su pensamiento, seguir su dialéctica interna, negarse luego a obedecer la exigencia arbitraria de detener el desarrollo en el momento en que Hegel, después de haber entrevisto el orden social que respondía a sus exigencias de clase, pretendió paralizar la historia.

Una vez llegados a este punto, la obligación que nos es impuesta de descubrir en el pensamiento de Hegel las razones históricas de la "inversión" que efectuó, conduce a descubrir un nuevo método de investigación de las contradicciones y de su origen, a tomar conciencia que el mundo engendra las ideas y no la Idea al mundo. Para volver a hallar el mundo real y el orden real del desarrollo es indispensable "invertir" este orden del idealismo y de la especulación que era una primera inversión del orden real. Por esta negación de la negación la dialéctica se halla "puesta sobre sus pies", y de instrumento de justificación especulativa del orden establecido que era en Hegel deviene un instrumento de descubrimiento de las contradicciones internas del mundo y de superación real de esas contradicciones no por vía de conciliación espiritual sino de transformación revolucionaria del mundo real.

Es el camino seguido por Marx.

Esta constituye la única superación verdadera de Hegel, y según el método dialéctico elaborado por el mismo Hegel. El filósofo permitió al conocimiento franquear una etapa decisiva: de la intuición sensible al concepto. Marx, al recoger la rica herencia de esta dialéctica, muestra que el concepto no era el grado más elevado del conocimiento: más allá existe la práctica. La práctica, tal como la concibe Marx, no es sólo lo contrario del concepto; ella se lo integra con todo el conocimiento sensible y todo el conocimiento racional, como uno de sus momentos.

Contentarse con volver al materialismo sin integrar el rico aporte

195 Roques, *Hegel*, Alcan, 1912, p. 172, nota.

hegeliano hubiera sido una regresión. Después de haber elogiado a Feuerbach por su crítica materialista de Hegel, subraya Marx: "Si se lo compara con Hegel, Feuerbach resulta muy pobre" [196].

El mérito incomparable de Hegel es haber concebido al hombre total como portando en él todo lo que las generaciones de los hombres han creado, experimentado, reflexionado mediante su trabajo, sus luchas, su pensamiento.

La evolución humana es el pasaje a una realidad y a una verdad siempre más concreta. Porque, para Hegel, la verdad es siempre concreta: "La Idea es esencialmente concreta, pues lo verdadero no es abstracto; lo abstracto es lo que no es verdadero" [197].

Cada acción y cada pensamiento del hombre, en el pasado, no es, pues, más que un grado necesario de su desarrollo, de su completa toma de conciencia por sí mismo.

Esta evolución es necesaria como el movimiento mismo de la vida. La marcha de lo abstracto a lo concreto es una ley de la naturaleza y del pensamiento. Hegel emplea frecuentemente la analogía del germen viviente que se desarrolla y se despliega en la multiplicidad concreta de sus determinaciones, a través de diversas contradicciones: "Esta contradicción empuja a lo en sí a dividirse; el germen se exterioriza en distintas existencias" [198].

"Propio de la naturaleza del espíritu, de la Idea, es alienarse para volver a encontrarse". Esta comparación sirve para describir el método dialéctico en filosofía [199]. "Es este el ritmo, la vida pura, eterna del espíritu, el ritmo donde se mueve en totalidad nuestra ciencia y todo el desarrollo del concepto" [200].

La imagen de este crecimiento orgánico permite a Hegel mostrar el verdadero carácter de la crítica y de la refutación filosóficas: "Esta refutación se presenta en todo desarrollo como cuando el árbol surge del germen. La flor, por ejemplo..., es negada por el fruto. El fruto que viene en último lugar encierra todo lo que lo ha precedido, todas las fuerzas que se han desarrollado anteriormente. No puede llegar a realizarse sin estar precedido por los grados anteriores" [201].

La idea dominante de la historia de la filosofía y de su concepción de la crítica filosófica es separada en las conclusiones de sus *Lecciones* cuando al formular el balance de sus estudios históricos, Hegel lo

[196] K. Marx, Carta a Schweitzer del 24 de enero de 1865, en el volumen *Sur la littérature et l'art*, Ed. Sociales, 1954, p. 200. Ver también sobre "la pobreza sorprendente de Feuerbach respecto de Hegel". Engels, *L. Feuerbach*, ps. 38-39.

[197] *Histoire de la philosophie*, p. 105.

[198] Ibíd., p. 101.

[199] Ver por ejemplo: *Histoire de la philosophie*, ps. 95-96; *Philosophie de la religion*, I, ps. 60-66.

[200] *Philosophie de la religion*, I, p. 63.

[201] *Histoire de la philosophie*, p. 116.

resume en esta comprobación: no ha habido jamás más que una sola filosofía que se identifica con el nacimiento, el desarrollo y la expansión del espíritu; cada sistema filosófico es un momento y un aspecto necesario de ella. Ciertamente, Hegel interpreta esto dentro del sentido místico de su idealismo objetivo: "En el interior del Todo los individuos son como ciegos; el Espíritu interno los empuja" [202].

Cada filosofía particular expresa el grado de toma de conciencia del espíritu por sí mismo; podemos aun decir, en la perspectiva de Hegel, porque ambos constituyen uno: la toma de conciencia de la realidad por sí misma.

El problema esencial de la crítica filosófica, preocupada por integrar cada momento del desarrollo de la verdad total no es, pues, rechazar o refutar una filosofía anterior o una filosofía antagonista, sino separar en ella lo que era la toma de conciencia, aun incompleta, insuficiente, deformada, de un aspecto de la realidad. "Es más fácil refutar que justificar, es decir, ver y subrayar lo que hay de afirmativo en alguna cosa. La historia de la filosofía muestra, por una parte, el límite, el lado negativo de los principios, pero también, por otra, su lado afirmativo. Nada más fácil que mostrar el lado negativo. Se satisface la conciencia al comprobar que uno se halla por encima de lo que se juzga cuando se descubre el lado negativo. La vanidad queda con esto halagada; se supera, en efecto, lo que se refuta; mas si se lo supera no es penetrado; sin embargo, para descubrir el lado afirmativo es indispensable haber penetrado el objeto, haberlo justificado; esto es mucho más difícil que refutarlo. En la medida que los filósofos aparecen refutados es igualmente necesario que aparezcan conservados" [203].

Si es fácil ver en qué es insuficiente una filosofía, desigual a la realidad total que tiene por misión expresar, es más difícil comprender por qué ella revela un momento necesario de la toma de conciencia. La refutación consiste entonces en rechazar la pretensión de esta filosofía a expresar la verdad total y a situarla en su categoría como un aspecto o un momento del acceso a esta verdad: "La refutación no hace más que colocar en una categoría inferior una determinación subordinándola" [204]. Desentrañar finalmente en qué cada sistema es unilateral, exclusivo, es decir, abstracto, es la tarea de la filosofía que quiere expresar la realidad concreta, total [205].

Esta preocupación de no dejar perder nada de lo que cada verdadera filosofía puede revelar de la realidad no debería confundirse con el relativismo y el eclecticismo que colocan a todas las filosofías

[202] *Histoire de la philosophie*, III parte, cap. IV, E: Résultat.

[203] *Histoire de la philosophie*, p. 117. Ver también p. 121: "Conocer verdaderamente un sistema es haberlo justificado en sí. Contentarse con refutar una filosofía no es comprenderla; es necesario advertir lo verdadero que ella contiene".

[204] Ibíd., p. 116.

[205] Ibíd., ps. 119 y 313.

sobre un mismo plano y toman a cada una algo para fabricar una túnica de Arlequín. Hegel nos advierte contra esta caricatura de su pensamiento: "Es necesario no confundir lo concreto con el eclecticismo, es decir, la simple reunión de diversos principios, de diversas opiniones, y, por así decir, de diversos harapos para hacer con ellos un vestido" [206].

El criterio y el juez son aquí lo real mismo: "La ciencia consiste en transformar lo esencial en pensamiento, de modo que esas leyes no sean simples fantasías sino lo verdadero, lo real" [207]. Con mayor fuerza todavía, Hegel subrayará que en la filosofía "no estamos en la escuela sino en el mundo real" [208].

La idea forma uno con lo real: fuera de esto no es más que abstracción sin verdad. "La Idea es, pues, lo real en general, y nada más que lo real. Lo que es real aparece ante todo como teniendo una existencia exterior, como una realidad sensible; pero lo real sensible no es verdadero y ciertamente real sino en la medida en que corresponde al concepto [209]."

La idea es, en definitiva, lo real en su totalidad concreta, es decir, la realidad llevada hasta la plena conciencia de sí misma.

Esta concepción de la historia de la filosofía y de la crítica filosófica que considera a cada filosofía como un momento o un aspecto de la realidad total, a la cual debemos despojar de lo que tiene de unilateral y exclusivo para integrarla en una verdad más completa y concreta, esta concepción que descarta y excluye el eclecticismo y que toma por juez de la importancia de cada filosofía a la historia general de la época de la cual ella es una expresión espiritual, y que reconoce como criterio supremo la realidad total, concreta, es uno de los aportes más extraordinarios de Hegel.

Para no citar más que una instancia de la profundidad de la influencia de Hegel sobre la filosofía ulterior, recordemos cómo Lenin daba a los marxistas, aun a los más eminentes, el ejemplo de Hegel, y los criticaba comparándolos con este modelo: "Plejanov impugna al kantismo (y al agnosticismo en general) desde el punto de vista del materialismo vulgar más bien que desde el del materialismo dialéctico, *en la medida* en que *rechaza* sólo *a limine* sus razonamientos y no los rectifica (como Hegel rectificaba a Kant) profundizándolos, generalizándolos y ampliándolos, mostrando el *encadenamiento* y las *transiciones* de todos los conceptos. Al comienzo del siglo xx los marxistas criticaban a los discípulos de Kant y de Hume más bien a la manera de Feuerbach (y de Büchner) que al modo de Hegel" [210].

206 Ibíd., p. 119.
207 Ibíd., p. 303.
208 *Philosophie de la religion*, I, p. 57.
209 *Esthétique*, I, p. 139.
210 Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 148. Recordemos también el entusiasmo en Engels por la *Historia de la filosofía* de Hegel: "Como cada categoría en Hegel

La historia de la filosofía de Hegel constituye la primera aplicación de la dialéctica a la historia de la filosofía. Lo que hace la "pobreza" de Feuerbach y la debilidad de Plejanov es haber dejado perder lo esencial de la dialéctica de Hegel. Será siempre un deplorable filósofo marxista el filósofo marxista para quien "Hegel no ha existido"[211].

En efecto, en la historia de la filosofía, como en otros aspectos, Hegel aplica la dialéctica desde su punto de vista idealista y especulativo, hecho que lo conduce a obligar a la historia a entrar por fuerza en sus esquemas dogmáticos, sin dudar en rechazar lo que resiste a su síntesis.

Su periodización de la historia de la filosofía es característica a este respecto: descarta en primer término las filosofías de Oriente a las cuales sólo consagra algunas páginas. Según Hegel, ellas no forman parte de la filosofía propiamente dicha: "Esto no es, pues, nuestra primera parte, sino más bien una exposición que la precede, a la que trataremos brevemente"[212].

Después de lo cual no hay ya en la historia de la filosofía sino dos partes: la filosofía griega y la "germánica".

Sólo en la filosofía griega, que comienza con Tales, se determina el pensamiento que ya no se refugia en la inmóvil eternidad de lo Uno. Pero en esta etapa ella no distingue aún con claridad lo subjetivo y lo objetivo: cree ingenuamente todavía que al pensar posee de golpe la cosa.

La segunda parte es la filosofía "germánica", es decir, "la filosofía en el cristianismo"[213], en la que "la subjetividad existe para sí"[214]. "Comienza con Descartes"[215], y el *cogito ergo sum*.

Del mismo modo que no hubo filosofía oriental, tampoco existió una filosofía romana, simple prolongación de la filosofía griega, o preparación de la filosofía cristiana. En el sentido estricto del término no se dio una filosofía en la Edad Media. Jamás hubo filosofía en los pueblos eslavos. En los tiempos modernos no se conoció otra filosofía que

---

representa un grado en la historia de la filosofía (al cual constantemente la conduce) haría usted bien en leer sus conferencias sobre la historia de la filosofía (una de las obras más geniales)". (Carta a C. Schmidt del 1º de noviembre de 1891.)

[211] Ver Engels, carta a C. Schmidt del 27 de octubre de 1890, en *Études philosophiques*, p. 135. Lo propio del materialismo marxista es precisamente no permanecer "más acá" de Hegel por un retorno a una forma anterior del materialismo, sino, por el contrario, integrar la rica herencia hegeliana, separándola de sus limitaciones dogmáticas y de sus mistificaciones idealistas y especulativas en las perspectivas del materialismo dialéctico e histórico.

[212] *Histoire de la philosophie*, p. 209.

[213] Ibíd., p. 332.

[214] Ibíd., p. 216.

[215] Ibíd., ps. 210 y 333.

la "germánica", es decir, en síntesis, la corriente filosófica que va de Kant a Hegel, de la cual Descartes y Bacon, al lado de Jacobo Boehme [216] no forman más que la prehistoria.

Por fortuna sin embargo, como siempre en Hegel, la realización práctica, gracias a su profundo sentido de la historia, desborda y supera en mucho las exigencias dogmáticas del sistema, y sus análisis de las grandes filosofías son muy ricos [217].

La filosofía, para Hegel, es el coronamiento, la culminación de todo el desarrollo del espíritu. La filosofía "es la unidad del arte y de la religión, en el sentido que la forma de la intuición del primero, cuya producción subjetiva dispersa los contenidos sustanciales en múltiples figuras independientes comprendidas en la *totalidad* de la segunda —donde la separación se desarrolla a sí misma y la mediación de lo desarrollado en la representación—, no sólo se reúnen en un todo sino también en la simple intuición espiritual, que es luego elevada al *pensamiento autoconsciente*. Esta ciencia es, por tanto, el concepto del arte y de la religión reconocido por el pensamiento, en el cual el contenido de lo múltiple es reconocido como necesario y lo necesario reconocido como libre" [218].

La historia de la filosofía es el desarrollo dialéctico necesario de los descubrimientos del hombre respecto de lo absoluto [219]. La última filosofía, dice Hegel (esto es, naturalmente, la suya) "contiene todo lo que ha producido el trabajo de milenios; es el resultado de todo lo que la ha precedido" [220].

Pero ella no es sólo la superación de todas las otras filosofías: como toma de conciencia adecuada de la totalidad de lo real, contiene y supera todas las revelaciones simplemente "figuradas" del arte y de la religión. En ese desarrollo verdaderamente racional, es decir, libre del pensamiento no hay nada "dado" ni aun lo "dado" que constituye la "revelación" de la religión "positiva" [221]. Ahí no tenemos más que una imagen o mito que se disuelve en la transparencia racional del pensamiento filosófico. Esta filosofía constituye un todo que integra todos los momentos anteriores del arte, de la religión y de la filosofía y se les subordinan. Se trata, en verdad, y esta vez en sentido diferente del cántico de Lutero, de "la muerte de Dios", o por lo menos del crepúsculo de todos los dioses porque la dialéctica hegeliana de la historia

216 *Histoire de la philosophie*, p. 222.

217 Es infinitamente lamentable que en Francia haya sido traducida sólo la Introducción de Hegel a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, y que el lector francés no haya tenido acceso a esta admirable obra sino por el texto alemán o las traducciones inglesa, rusa o italiana. (Hay trad. castellana completa del Fondo de Cultura, en tres volúmenes. Trad.)

218 *Encyclopédie*, parág. 572.

219 Ibíd., Préface a la seg. ed., p. 19.

220 *Histoire de la philosophie*, p. 109. Ver también, p. 312.

221 Ver *Philosophie de la religion*, I, p. 52.

y del espíritu sólo hace de cada dios un momento de la realización del hombre total. No existe nada fuera del hombre y de su historia.

Ciertamente no es posible considerar al mismo Hegel como ateo: concibe en el lenguaje y las categorías de la teología la realidad del hombre y el idealismo objetivo de su sistema que lo conduce, a despecho de las exigencias profundas de su método, a colocar siempre el espíritu no sólo al fin sino al comienzo del desarrollo de la totalidad; es la transposición de los temas fundamentales del pensamiento religioso.

Pero su filosofía excluye tan radicalmente la existencia de todo lo que resulte —Dios o naturaleza— exterior al pensamiento y a la historia, que su posteridad filosófica debía necesariamente llegar al ateísmo.

Uno de los comentaristas más atentos, en efecto, en separar los aspectos religiosos del pensamiento hegeliano, llega a esta conclusión: "Es la muerte del Dios abstracto trascendente y el nacimiento del Dios verdaderamente uno con el hombre" [222].

La inversión atea del hegelianismo por Feuerbach y la inversión materialista del hegelianismo por Marx [223] iban muy pronto a quebrar la estrechez especulativa del idealismo hegeliano ante el empuje de la historia misma que no podía mantenerse en "el encierro de la idea hegeliana" [224], y que aniquiló sus límites: después de haber reconocido que no existía nada fuera de la creación continua del hombre y su historia, resultaba imposible detener la historia en una cualquiera de sus realizaciones. No bien murió Hegel el impulso de las nuevas fuerzas de la historia, en la misma Alemania, se proyectaba más allá del conservatismo hegeliano que le inspiraba la pretensión de encerrar todo lo real en la eternidad muerta de un sistema.

La filosofía sólo puede culminar si el espíritu se ha realizado plenamente. La realización de la idea exige una realización del ser. Determinados textos de Hegel y más aún la idea dominante de su filosofía: la idea de una totalidad final, pueden conducir a esta conclusión.

Por lo demás, esta idea de un fin de la historia está en contradicción radical con la concepción hegeliana del espíritu: el espíritu ha sido definido, por oposición a la naturaleza, como acto, como creación perpetua, en una palabra, como lo que tiene una historia. Si ya no hay historia, si su historia ha terminado, si no es productor de lo nuevo, el espíritu deviene naturaleza, esta naturaleza que, para Hegel, es simple repetición de sí misma.

La historia real ha aniquilado esta contradicción, ligada en Hegel a su situación histórica: Hegel quiere a la vez justificar el movimiento revolucionario como un momento necesario, pero detenerlo después del

[222] Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, p. 375.
[223] Ver Marx, *La Sainte Famille*, Oeuvres philosophiques, t. III, ps. 17 y 151.
[224] Id., ibíd., p. 164.

éxito de las revoluciones burguesas. Sin embargo, después de Hegel los hombres han continuado forjando y creando su propia historia.

Marx extrajo su conclusión de esta imposibilidad del sueño grandioso de Hegel de encerrar la totalidad de lo real en un tejido sistemático y compacto de conceptos. No podía haber filosofía terminada en un mundo en continuo cambio. Las revoluciones del siglo XIX han probado la infinitud de la *praxis* humana; el transformismo, la infinitud del devenir creador de la materia en todos sus niveles, desde la física a la biología. La filosofía debía renunciar a la idea hegeliana de la totalidad final, tanto en la naturaleza como en la historia, renunciar a las pretensiones de un sistema cerrado para abrir su dialéctica a la realidad en vías de realizarse. No se tratará ya entonces, para el filósofo, de "sentirse cómodo" en el mundo conformándose con racionalizarlo y canonizarlo tal como es; por el contrario, tiene que devenir un momento no sólo de su toma de conciencia sino de su transformación. Marx expresó esta conclusión en un aforismo célebre: "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; ahora se trata de transformarlo" [225].

El gallo francés terminaba de cantar nuevamente, durante las jornadas de 1830, y la burguesía alemana misma, en plena expansión económica, entreveía ya otros horizontes históricos y políticos que diferían de los de la *Filosofía del derecho* de Hegel: en la asamblea de Hambach, el 27 de mayo de 1832, exigía la unidad alemana y la república. En 1844 la sublevación de los tejedores de Silesia anunciaba la presencia de fuerzas históricas que abrían la perspectiva de cambios históricos todavía más profundos.

El gran poeta Heinrich Heine, que tuvo una clara conciencia de la significación de esos primeros indicios de un mundo nuevo en vías de surgir, rindió a Hegel el más excepcional homenaje al situar su obra en la perspectiva de esta larga historia. En una página, a la vez irónica y lúcida, en donde separaba el vínculo interno entre la filosofía hegeliana y el movimiento político contra las excrecencias del régimen feudal y del absolutismo, en la que subrayaba las tendencias revolucionarias profundas del pensamiento hegeliano y presentía las próximas tempestades revolucionarias del siglo, expresaba: "La filosofía alemana posee un gran valor, es un problema que concierne a toda la especie humana y únicamente nuestros descendientes más lejanos estarán en condiciones de juzgar si merecemos el elogio o la censura por haber concebido nuestra filosofía antes de haber hecho nuestra revolución. Me parece que un pueblo tan metódico como el nuestro debía comenzar por la Reforma para ocuparse luego de la filosofía, y es sólo después de haberla terminado por completo que nos resultó posible pasar a la revolución política. El pensamiento precede a la acción así como el

225 Marx, Undécima tesis sobre Feuerbach.

relámpago antecede al trueno. Pero el trueno alemán es ciertamente alemán; no es rápido, en efecto, y se aproxima con marcada lentitud; sin embargo, termina por estallar, y entonces al escuchar un estampido tal como jamás ha resonado en la historia universal, sabedlo bien: el trueno alemán, a la postre, alcanzará su fin" [226].

Hegel, en verdad, al revelar al hombre que es su propio creador, y al descubrir la ley dialéctica del desarrollo de todo lo conocido, ha sido, a pesar de sus personales inclinaciones conservadoras, el anunciador de la tempestad. Y Goethe, el otro gigante, su contemporáneo, dio la clave para la necesaria superación de la obra hegeliana, el tránsito de una filosofía que interpreta el mundo a una lucha que lo transforma:

En el comienzo era la acción.

[226] H. Heine, *Sur l'histoire de la philosophie de la religion en Allemagne.*

Por ser Jean Wahl en Francia el primero que con su libro *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929) inició el ciclo de estudios y discusiones sobre el filósofo, y puesto que su interpretación de Hegel es opuesta a la del presente libro, el autor le sometió su manuscrito. Wahl tuvo la bondad de hacer llegar su aporte a la discusión mediante la carta siguiente:

Mi querido Garaudy:

Para quien ha estudiado a Hegel, este ensayo, amplio y preciso, que usted ha tenido la bondad de hacerme llegar, se lee con gran interés. La importancia de la idea de totalidad, la elucidación del papel de la religión cristiana en la dialéctica, primero rebajada, luego reconocida como momento, los pasajes sobre lo que podría llamar la "buena positividad", que se presenta al lado de la mala, la idea según la cual Hegel trata de reconciliar dos aspectos de la libertad, libertad en el Estado y libertad en la singularidad personal, toda esta consideración de la esencia del hegelianismo será muy útil.

Tiene usted seguramente razón al mostrar el papel de la bella totalidad del hombre griego, y también la influencia de la idea de totalidad tal como Hegel la experimentó a partir de Rousseau y de la Revolución, así como también a partir del cristianismo.

Sería asimismo interesante formular iguales observaciones al respecto del poeta Hölderlin, y quizá recordar que se ha discutido para saber si tales páginas importantes de Hegel (el *Fragmento de Sistema*) son de él o de Schelling o aún de Hölderlin.

No puedo impedir plantearme algunas preguntas. Sin duda yo no he tenido del todo razón al insistir, anteriormente, en apariencia en forma tan exclusiva sobre la motivación religiosa del pensamiento de Hegel. Admito muy bien que otras preocupaciones convergen con ésta en la formación del pensamiento hegeliano. Pero me cuesta aceptar que si para Hegel el idealismo era lo verdadero, esto resulta de la consideración de las relaciones sociales tal como existen en la burguesía. Usted dice: "Puesto que toda cosa y toda institución es objetivación del espíritu, el hombre reconoce su obra en la totalidad de lo real: todo es alienación del espíritu; la materialización de las cosas no es más que

una forma de alienación superada en el saber absoluto. Esta filosofía es, pues, idealista". Sin hablar de la cuestión que plantea esta misma palabra, porque aunque haya sido empleada por Hegel no me parece caracterizar su modo de pensamiento, que sobrepasa a la vez el idealismo y el realismo, me pregunto si el hombre reconoce su obra en la totalidad de lo real puesto que parte de condiciones, instituciones. Para mí se trata aquí más bien de lo que yo llamaría una intuición fundamental y primitiva.

Según usted es el desarrollo de la Revolución Francesa el que planteó a Hegel el problema de la integración de los momentos del devenir. Esto es lo que me resulta muy difícil creer. Y pienso que como quizá yo he aislado un momento, usted haya aislado otro.

Se trata de saber si el hecho que toda cosa, todo producto del trabajo deviene extraño y hostil, depende de la constitución de tal sociedad, y no es esencial a la relación entre el espíritu humano y las cosas. Entonces se podría observar mejor la relación entre Hegel y Fichte, que es muy profunda a pesar de todo.

Si en Hegel hay lo que usted llama una oscilación entre una inteligencia dialéctica de los momentos de un movimiento histórico real, y las deducciones especulativas más ilusorias, ¿es ello una consecuencia del hecho de permanecer en el interior de la alienación?

Usted ve el sistema hegeliano como una transposición de sus observaciones respecto de la sociedad. Pero se puede observar que ya en lo que se llaman *Los escritos de juventud*, hay, vinculado tanto a una representación religiosa como a una observación social, una visión trágica de la vida humana. A partir de esta comprobación es posible preguntarse si usted tiene razón en decir que el problema hegeliano se traspone, en cierto momento, a términos teológicos. Todo depende de lo que se tome como primer instante del pensamiento hegeliano.

En el comienzo, dice usted, este extraño seminarista es profundamente anticristiano, ¿pero se tiene el derecho de afirmar que ese momento anticristiano se halla en el comienzo?

¿Qué lugar corresponde dar a la idea de contradicción? ¿Y no sería necesario distinguir en ella dos papeles? Usted dice, por una parte, que Hegel tiene cada vez más el sentimiento que las contradicciones de la sociedad en la cual vive son insuperables, y que no se forja ilusiones sobre el carácter contradictorio de los progresos realizados hasta aquí; podemos preguntarnos si la idea de contradicción insuperable es en verdad una idea conforme con el espíritu de Hegel. Pero, por otra parte, usted expresa que para Hegel el orden nuevo surgido de la Revolución Francesa ha revelado desde su victoria las contradicciones fundamentales que constituirán en adelante el motor de su desarrollo. En ese mismo pasaje no se advierte que las contradicciones deban ser superadas y que la toma de conciencia de lo real es la toma de conciencia de la necesidad, de la contradicción y de su racionalidad.

La dificultad proviene del mismo Hegel; y quizá no es simplemente en el momento en que se halló frente al fracaso de la Revolución Francesa, frente a la experiencia termidoriana que la afirmación de la subjetividad se le apareció como un progreso necesario; el papel de la subjetividad se me presenta como algo esencial en el pensamiento hegeliano, independientemente en alguna medida de todas las condiciones históricas.

Tal vez habría que preguntarse entonces cuál es el valor de las explicaciones sociales y también de otros modos de explicaciones, cuando se trata de un gran sistema filosófico.

¿No habría prevalecido cierta ingenuidad en Hegel si, como usted lo piensa, hubiera creído por un instante superar la oposición entre la sociedad civil con sus egoísmos y la unidad del Estado en su abstracción? Si retornamos a los *Escritos de juventud* observamos que, desde muy temprano, Hegel pretendió reemplazar un Estado estático por un Estado más orgánico, y ello, en mi opinión por lo menos, con independencia de la evolución histórica.

En los *Escritos de juventud* la idea de positividad era ambigua y un tanto ambivalente; resultaba un bien y un mal, lo que, por otra parte, no puede sorprender por completo a quien ve lo que yo me he permitido llamar la esencia del pensamiento hegeliano.

¿No tiene a veces el lector el sentimiento de una especie de reconstrucción interesante, hábil, del pensamiento hegeliano cuando, por ejemplo, dice usted que es a partir de la comprobación del peso de las consecuencias económicas y sociales del desarrollo capitalista que Hegel es conducido a reconciliarse con el cristianismo así como con la misma sociedad burguesa?

A partir de este momento, expresa usted, puesto que no se presenta el problema de una transformación revolucionaria del mundo, se tratará de pensarlo. Mas el pensamiento, para Hegel, no es algo que como usted lo reconoce al fin del libro citando palabras de Goethe, esté separado de la acción.

Una de las ideas fundamentales, como yo decía, es la idea de trasposición. Y en cuanto a mí, dudo en aceptarla en el sentido que veo más bien convergencia de los motivos de observación política y de una intuición religiosa con la transformación de los primeros en la segunda. Pero esta trasposición también usted la explica, y de nuevo experimento reservas sobre la idea misma de explicación. Usted afirma que esta trasposición religiosa del problema político y social es característico del retraso económico y social de Alemania. Yo diría ciertamente que esta trasposición ha sido ella traspuesta por todos en la idea de retraso.

Un hegeliano, y yo mismo en tanto que historiador del hegelianismo, expresaría que esta gran concepción filosófica es, por así decir, rebajada sobre el plano histórico el cual, si es lo principal para el historiador no puede serlo para el filósofo.

Sería el caso de verse llevado a extender el debate si tenemos en cuenta que, según usted, toda filosofía debería explicarse por la evolución social. Usted intenta demostrarlo respecto de Kant cuando manifiesta que al ciudadano revolucionario efectivamente actuante Kant le antepone el sujeto moral. Sin duda reconoce usted que hay allí el principio de un humanismo profundo. Mas la idea kantiana del imperativo categórico le parece a usted el resultado de una causa histórica y que constituye, por relación a la idea del ciudadano, algo que podría calificarse de reaccionario, por lo menos en un sentido particular. Sin embargo, yo creo que Kant ha tenido el mérito de colocarse ante la realidad del deber en su carácter absoluto.

La búsqueda de la verdad es ese deber; y la búsqueda de la verdad no engaña ciertamente.

Cualesquiera que sean nuestras divergencias de interpretación, el libro resulta una contribución importante por la que el lector queda reconocido.

J. Wahl.

CRONOLOGÍA DE LAS PRINCIPALES OBRAS DE HEGEL

CITADAS EN ESTE LIBRO

1792-1793 *Sermones* (sobre la justicia de Dios, el reino de Dios, la fe, el espíritu de reconciliación).

1794 *Religión nacional y cristianismo.*

1795 *Vida de Jesús.*

1795-1796 *La positividad de la religión cristiana.* (Hay ed. cast., La Pléyade.)

1796 *Eleusis* (poema).

1798 *Sobre el estado actual de los problemas de Würtenberg.*
Crítica de la metafísica de las costumbres de Kant[1].
El espíritu del cristianismo y su destino. (Hay ed. castellana, Kairós.)

1798-1799 *La constitución del Estado alemán.*

1799 *Comentario sobre el tratado de economía política de James Stewart.* (Obra perdida.)

1799-1800 *La constitución de Alemania.* (Hay trad. castellana, Aguilar.)

1800 *El fragmento de sistema.* (Hay trad. cast. incluida en la *Positividad.*)
Relaciones del escepticismo con la filosofía.

1801 *Disertación filosófica sobre las órbitas de los planetas.*
Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling.

1802 *La fe y el saber.*
Sistema de moralidad.
Artículo sobre *El derecho natural.*

1805-1806 *Realphilosophie*: I. *Filosofía de la naturaleza*; II. *Filosofía del espíritu.*

1807 *Fenomenología del espíritu.* (Hay trad. cast. Fondo de Cultura.)

1812-1816 *Ciencia de la lógica.* (Hay trad. cast., Hachette.)

1817 *Enciclopedia.* (Hay trad. castellana Lib. Suárez y Ed. Libertad.)

1821 *Filosofía del derecho.* (Hay trad. cast., Claridad.)

1831 Resumen del libro de Ohlert: *Der Idealrealismus.*
Artículo sobre el *Proyecto de reforma* inglés (*Reform Bill*).

[1] Se trata de una obra en la que Kant reunió dos trabajos de 1797, la *Doctrina del derecho* y la *Doctrina de la virtud*, reeditados en 1798 con el título común de *Metafísica de las costumbres en dos partes.* (*N. del T.*)

CURSOS DE HEGEL PUBBLICADOS DESPUES DE SU MUERTE

Estética.

Lecciones sobre la filosofía de la historia (cursos de 1822 a 1831).

Lecciones sobre historia de la filosofía (cursos de 1823 a 1826).

Filosofía de la religión (cursos de 1821 a 1831). (De las tres primeras obras hay ediciones castellanas de El Ateneo, Revista de Occidente y Fondo de Cultura, respectivamente.)

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE HEGEL EN CASTELLANO

El espíritu del cristianismo y su destino (Kairós, Bs. Aires, 1971).

La positividad de la religión cristiana (La Pléyade, Bs. Aires, 1972).

La Constitución de Alemania (Aguilar, Madrid, 1972).

Fenomenología del espíritu (F. de Cultura, México, 1966).

Ciencia de la Lógica (Hachette, Bs. Aires, 1956).

Enciclopedia (Librería General V. Suárez, Madrid, 1960).

Filosofía del derecho (Claridad, Bs. Aires, 1955).

Lecciones de Historia de la Filosofía (F. de Cultura, México, 1955).

Filosofía de la Historia (Revista de Occidente, 1928; nueva edición de Ed. Zeus, Madrid, 1971, que reproduce la edición de Brunstäd).

Estética (Ateneo, Bs. Aires).

Las pruebas de la existencia de Dios (Estela, México, 1955).

Introducción a la Historia de la Filosofía (Aguilar, Madrid, 1956).

Estética, Introducción (Península, Barcelona, 1971).

OBRAS SOBRE HEGEL

Astrada, C., *La dialéctica en la filosofía de Hegel* (Kairós, Bs. Aires, 1970).

Dilthey, G., *Hegel y el idealismo* (Fondo de Cultura, México, 1944).

Hippolite, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* (Caldén, Bs. Aires, 1970).

Lukács, G., *El joven Hegel* (Grijalbo, México, 1963).

Kaufmann, W., *Hegel* (Alianza, Madrid, 1968).

Kojève, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (1971); *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel* (1972), y *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel* (Ed. La Pléyade, Bs. Aires).

Kroner, R., *El desarrollo filosófico de Hegel* (Kairós, Bs. Aires, 1971).

Marcuse, H., *Razón y revolución* (Alianza, Madrid, 1971).

Moog, W., *Hegel y la escuela hegeliana* (Rev. de Occidente, Madrid, 1931).

Wahl, J., *La lógica de Hegel como fenomenología* (La Pléyade, Bs. As., 1973).

CLÁSICOS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO Y DIALÉCTICO

(Citados en este libro)

Lenin, V. I., *Cuadernos filosóficos* (Cartago, Bs. Aires, Obras completas, vol. 38).

Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo* (Cartago, Bs. Aires, Obras completas, volumen 14).

Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos* (Lenguas extranjeras, Moscú, 1955).
— *La Sagrada Familia* (Grijalbo, México, 1958).
— *La ideología alemana* (Pueblos Unidos, Montevideo, 1959).
— *Anti-Dühring* (Pueblos Unidos, Montevideo, 1961).
— *Escritos económicos varios* (Grijalbo, México, 1962).

Marx, C., *Manuscritos* (Alianza, Madrid, 1968).
— *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Grijalbo, México, 1968).
— *Contribución a la crítica de la Economía Política* (Ed. Estudio, Bs. As., 1970).

INDICE

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA DE HEGEL

Pág.

Introducción 9

Capítulo primero: El problema político-religioso 17

La realidad alemana 17

Cuando salió el sol 20

El sueño helénico 27

El cristianismo y la subjetividad absoluta 32

El giro de Termidor 46

Reconciliación y Destino 51

Capítulo segundo: Análisis económico de los datos del problema .. 58

SEGUNDA PARTE

EL MÉTODO DE HEGEL

Introducción 109

Capítulo primero: Kant, creador de la filosofía especulativa 115

Capítulo segundo: El método antitético de Fichte 134

Capítulo tercero: El tránsito del idealismo subjetivo al idealismo objetivo: Schelling 145

Capítulo cuarto: El método de Hegel: la dialéctica especulativa .. 152

TERCERA PARTE

EL SISTEMA DE HEGEL

Pág.

Capítulo Primero: La dialéctica del conocimiento y la Fenomenología del espíritu 189

El espíritu subjetivo 194

El espíritu absoluto 252

Capítulo segundo: La dialéctica del Ser 264

a) La Lógica 264

La teoría del Ser 279

La teoría de la esencia 294

La teoría del concepto 305

b) Dialéctica y filosofía de la naturaleza 327

Capítulo tercero: La filosofía del espíritu y "el hombre total" .. 339

Este libro se terminó de
imprimir el 31 de octubre
de 1973 en los Talleres
"El Gráfico/Impresores",
Nicaragua 4462, Bs. Aires.

JULIAN HUXLEY
La originalidad del hombre
FRANCIS JEANSON
El problema moral y el pensamiento de Sartre
HANS HELLMUT KIRST
Sorge, el espía del siglo
E. KOLMAN
¿Qué es la cibernética?
Ph. y H. KRONHAUSEN
Sensibilidad sexual de la mujer
FERNANDO LASALLE
¿Qué es una constitución?
HAROLD LASKI
Introducción a la política
JOSEPH LEHMANN
Teoría de la relatividad de Einstein
EDWIN LIEUWEN
Generales contra presidentes en América Latina
EMMANUEL LITVINOFF
Israel visto por ojos soviéticos
LO DUCA
Historia del erotismo
GEORG LUKACS
Ensayos sobre el realismo
Teoría de la novela
GEORGE MIKES
Cómo unir a las naciones
Los judíos, ¿son judíos?
¡Salud, amigos de Latinoamérica!
Suiza, invento para turistas
HENRY MILLER
El ojo cosmológico
Los libros en mi vida
Pesadilla de aire acondicionado
C. WRIGHT MILLS
El poder de los sindicatos
Sociología y Pragmatismo
M. MIRA y LÓPEZ
Síntesis histórica y comparativa
ROBERT MISHRA
La condición reflexiva del hombre judío
REINHOLD NIEBUHR
El hombre moral en la sociedad inmoral
GERALD PEARSON
La adolescencia y el conflicto de las generaciones
GABRIELA PARCA
Las italianas y el amor
A. J. PÉREZ AMUCHÁSTEGUI
La "Carta de Lafond" y la preceptiva historiográfica
LEÓN POLIAKOV
Historia del antisemitismo
RODOLFO PUIGGROS
La España que conquistó el Nuevo Mundo
HERBERT READ
Carta a un joven pintor

JEAN-FRANÇOIS REVEL
Los italianos al desnudo
RAINER MARIA RILKE
Cartas a un joven poeta
ROMAIN ROLLAND
Gandhi
BERTRAND RUSSELL
Matrimonio y moral
La filosofía de Leibnitz
PAUL SANDOR
Historia de la dialéctica
S. FREUD y otros
La homosexualidad en la sociedad moderna
MAX SCHELER
La idea del hombre y la historia
ALBERT SCHWEITZER
El cristianismo y las religiones mundiales
El secreto histórico de la vida de Jesús
JUAN JOSÉ SEBRELI
Buenos Aires, vida cotidiana y alienación
Apogeo y ocaso de los Anchorena
J. SOLER CAÑAS
Orígenes de la literatura lunfarda
RENÉ SUDRE
Tratado de parapsicología
ALVIN TOFFLER
Los consumidores de cultura
JACOB TSUR
¿Qué es el sionismo?
EDUARD ZELLER
Fundamentos de la filosofía griega
GREGORY ZILBOORG
Sigmund Freud. Su exploración de la mente humana
MARIO BUNGE
Etica y ciencia
La ciencia, su método y su filosofía
MARGARET MEAD
Antropología la ciencia del hombre
Antropología y el mundo contemporáneo
PAUL TABORI
Historia de la estupidez humana
ERNEST R. TRATTNER
Arquitectos de ideas
DAVID VIÑAS
De Sarmiento a Cortázar
HENRI LEFEBVRE
La violencia y el fin de la historia
BENJAMIN FARRINGTON
La civilización de Grecia y Roma
GASTON BACHELARD
La intuición del instante
ANTONIN ARTAUD
Cartas y poemas a Génica Athanasiou
ERIC WILLIAMS
Capitalismo y esclavitud